ZNAK

MIESIĘCZNIK

KS. KONSTANTY MICHALSKI: HEROIZM CHRZEŚCIJAŃSKI • JERZY TUROWICZ: TESTAMENT KS. KONSTANTEGO MICHALSKIEGO • JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI: Z TRAGĘDII WIELKIEGO HUMANITARYSTY • PAUL CLAUDEL: LIST DO PRZYJACIELA • JOINVILLE: Z ŻYWOTA ŚW. LUDWIKA

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK III • MARZEC • 1948

9

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: Hanna Malewska i Stanisław Stomma
Członkowie zespołu: Halban Leon, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:

Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 593-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:

Poniedziałki i piątki 11—13

ADMINISTRACJA: codziennie od 9—12

CENA ZESZYTU 100 ZŁ

Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 250,— zł

KONTO W PKO NR IV/1171

M—36098

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK III. MARZEC 1948 NR 2 (9)

KS. KONSTANTY MICHALSKI

HEROIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Istota cnoty heroicznej wyjaśni nam się, kiedy na nią spojrzymy ze stanowiska trzech motorów, jakie działają w człowieku: Boskiego, ludzkiego i podludzkiego, czyli zwierzęcego. Jednym motorem jest nasz rozum, drugim sam Bóg, a kto chce bliższego określenia, Duch Św. przez swe impulsy, trzecim zaś nasze popędy zmysłowe. Z działaniem każdego motoru łączy się inna nasza postawa. Pierwszą nazywamy ludzką, pomimo że z cnotami nabytymi współdziałają już cnoty wlane, nadprzyrodzone; postawę drugą nazwiemy nadludzką, ponieważ wszystko, co przyrodzone i nadprzyrodzone, dostaje się w jakiś sposób na wyższy tor, by albo słuchać, albo do słuchania pomagać, jak z góry przemawia Boży Duch. Postawę trzecią nazwiemy podludzką, ponieważ się wyzwala nie tylko z impulsów Bożych, lecz także z pod kierownictwa rozumu.

Na głosy Bożego Ducha uwrażliwiają się nasze władze, i naturalne i nadprzyrodzone, przez Jego dary. Te górne, Boże siły, które nazywamy darami Ducha św., porywają za sobą na wyższy tor cnoty przez siebie udoskonalone, tak iż zarówno cnoty jak i motor rozumu poddają się bez zastrzeżeń wyłącznemu działaniu i inicjatywie tego motoru, który się nazywa Bogiem, albo, dokładniej się wyrażając, Duchem św., przemawiającym do nas przez swe impulsy. Cnota, dostawszy się na wyższy tor,

zarówno przez poryw, idący z darów, jak i przez życiodajny wpływ wszechobecnej w organizmie nadprzyrodzonym miłości, nabiera cech heroizmu, przybiera tę postawę, w której człowiek słyszy i widzi to, co najwyższe, czując i rozumiejąc to, co niższe, staje się w tym wypadku odblaskiem tego, co wyższe, zyskuje nowe wartości przez to, że się ostatecznie najwyższemu motorowi poddaje. Nie ma antagonizmu pomiędzy usprawnionym przez górne siły motorem rozumu, a najwyższym motorem Ducha Bożego w Jego impulsach. Bywa tak, że osłabiony wzrok nie dostrzega wyrównania między motorem a motorem, że jeszcze nie ma odwagi do tego, by uczuć całkowitą między nimi zgodność, i dlatego mówi się o szaleństwie, o szaleństwie heroizmu i o szaleństwie tych, co heroizmem żyją, bez względu na to, czy będzie chodziło o św. Pawła, czy o innego „szaleńca Bożego". Rozumiemy, że dostawszy się na tego rodzaju tor, cnota podnosi się poza i ponad siebie, uczestnicząc w jakiś sposób, przez sublimację, w działaniach Ducha św., tak iż ona razem z nimi uwrażliwia cały organizm nadprzyrodzony działania na impulsy Boże. Siły wyższe i nadprzyrodzone porywają za sobą siły niższe i przyrodzone, tak iż wszystko idzie w człowieku w górę na najwyższy tor, zadziwiając krótkowidzów rzekomym szaleństwem.

Nie od dzisiaj nazywa się szaleńcami tych, co służyli wysokiej i najwyższej, Bożej sprawie, z heroizmem w duszy. Nazwijmy postawę heroiczną sposobem nadludzkim działania, „*modus suprahumanus*", a zrozumiemy wszystkie teksty i interpretacje w duchu tomistycznym; zrozumiemy uwagę z „Sumy Teologicznej", według której wszystko, co w Jezusie Chrystusie było cnotą, podnosiło się, do wyżyny heroizmu, gdyż Ten, który działał, zachowywał zawsze tę samą podstawę, działając pod wpływem impulsów Ducha św. Kto zatem idzie za Chrystusem bez zastrzeżeń, ten albo już posiada heroizm duszy, albo też do heroizmu, jako do ideału, przynajmniej w tęsknotach swoich podąża.

Chcąc głębiej ująć życie heroiczne, nie możemy poprzestać na tych ogólnych uwagach, lecz musimy w związku z darami Ducha Św. odróżnić różne typy heroizmu. Wyodrębniamy nasamprzód heroiczne działanie od heroicznego myślenia, wiążąc pierwsze z darami pietyzmu, męstwa i synowskiej bojaźni Boga, drugie z darami ro-

zumu, mądrości, umiejętności i rady. Ze względów praktycznych rozpoczniemy od heroizmu w działaniu, wyodrębniając w nim trzy zasadnicze typy w związku z trzema darami Ducha Św., z pietyzmem, męstwem i synowską bojaźnią. Postępując w ten sposób, stworzymy ideologiczną typologię heroizmu, mogącą się spotkać z typologią, którą będzie się budowało z dołu w górę, wychodząc z zasadniczych postaci życia uczuciowo-pożądawczego. Wychodząc z góry, z trzech praktycznych darów Ducha Św., zaznaczymy odrazu, że, wyodrębniając trzy typy heroizmu, bynajmniej ich od siebie nie oddzielamy, gdyż w życiu zazwyczaj zabija wszystko ten, kto jedno od drugiego oddziela. Z trzech związanych ze sobą typów heroizmu naczelne miejsce zajmuje ten, który się wiąże z darem pietyzmu.

I. HEROIZM PIETYZMU

Odróżnijmy wpierw pietyzm, ujęty jako cnota i pietyzm, ujęty jako dar Ducha św. Cnota pietyzmu polega w istocie swej na serdecznej czci, jaką się otacza rodziców i ojczyznę jako źródła własnego życia. Otacza się serdeczną czcią rodziców, ponieważ z nich wzięło się ciało i kości, krew i geny, otacza się serdeczną czcią ojczyznę, gdyż w niej biją bogate źródła własnego życia kulturalnego, z niej rodzi się chleb duchowy, którym karmią się wszystkie jej dzieci. Pietyzm, jako dar Ducha Św., podnosi nas wyżej, podnosi nas do samego Boga, jako do Ojca, z którego płyną życiodajne strumienie łaski na wszystkie ludzkie dusze, dodając do ich pierwiastka duchowego jeszcze nadprzyrodzone dziecięctwo Boże. Dar pietyzmu uwrażliwia wszystkie naturalne i nadprzyrodzone siły w człowieku na to, żeby z serdeczną czcią odnosił się do Boga, jako do Ojca, a do wszystkich ludzi, jako do swych braci.

Że w tego rodzaju pietyzmie tkwi wielki heroizm, zrozumie się odrazu, kiedy się zauważy, że bratem powinien być zasadniczo każdy, bez względu na rasę, krew, na naturalne usposobienie, dobre lub złe, a nawet bez względu na obecność czy nieobecność bestialstwa. Probierzem heroizmu będzie to Boże szaleństwo, które poza rozszalałą bestią dostrzeże w człowieku jeszcze pierwiastek Boży ze znakami najwyższego synostwa i otoczy serdeczną czcią tę Bożą perłę, ukrytą pod brzydotą grze-

chu i bestialstwa. W obrębie heroicznego pietyzmu odróżnimy kilka grup, ograniczając się zrazu do świętych, kanonizowanych przez Kościół, chociaż nie twierdzimy bynajmniej, jakoby heroizm znajdował się jedynie w życiu tych, których Kościół wyniósł na ołtarze dla czci publicznej.

Odróżniało się różne humanizmy. Odróżniało się teocentryczne i antropocentryczne, heroiczne i nieheroiczne, zależnie od tego, czy punkt ciężkości znajdował się w tej, lub innej sferze. Kto stanął na stanowisku poglądu chrześcijańskiego na świat i uznał Chrystusa za najwyższego wodza w swym życiu, ten może mówić dla siebie tylko o humanizmie teocentrycznym i heroicznym, nie przesuwając nigdy znaczenia wyrazów tak, iżby miano nazywać Bogiem to, co Bogiem nie jest. Kto chce budować humanizm heroiczny, usiłuje go w jakiś sposób związać z tym, co Boskie i święte. A odrzuciwszy raz Boga transcendentnego i nieskończonego, poczyna szukać tułaczo, nazywając Bogiem to, co szerokością zakresu wychodzi poza ciasną, ludzką jednostkę. Zakresem, liczbą i masą wyrasta poza ludzką jednostkę wszelka zbiorowość społeczna, ale pod tym jedynie warunkiem, że w człowieku nie dostrzeże się szczytu jego duszy, *„la pointe de l'âme"* św. Franciszka Salezego. W tym wypadku szuka się źródeł heroizmu w tym, co od tego szczytu duszy jest o wiele, wiele niższe, a nie sięga się do górnych źródeł, które ostatecznie idą z tego Boga, który w ruch wprawia i gwiazdy i ludzkie dzieje...

Z każdą postacią heroizmu łączą się różne grupy ludzi i objawów. Heroiczny pietyzm pojawia się w szczególniejszy sposób u: 1. duszpasterzy, 2. wychowawców, 3. działaczy na polu charytatywnym, 4. u dusz artystycznych. Heroiczne męstwo wysuwa się na pierwszy plan u: 1. męczenników, 2 misjonarzy, 3. reformatorów, 4. inicjatorów nowej myśli. Heroizm bojaźni Bożej wyraża się 1. w niezwykłej pokorze, 2. w abnegacji, 3. w życiu pokutnym, 4. w miłości krzyża...

Zanim zajmiemy się poszczególnymi grupami, podamy ogólniejszą uwagę, która nam rzuci pewne światło na stosunek pietyzmu do kontemplacji, oraz na fakt, że pietyzm z niezwykłą siłą pojawia się u kobiet, jako głęboki motor ich działalności.

Nie z darem pietyzmu, lecz z darem intelektualnej intuicji łączy św. Tomasz piątą zapowiedź z kazania na górze: „Błogo-

sławieni czystego serca, albowiem Boga oglądać będą". Nie sercem, lecz okiem i myślą ogląda się Boga, a jednak błogosławieństwo mówi o sercu, gdyż czyste, lub nieczyste serce idzie człowiekowi do oczu i myśli sprawiając, iż człowiek Boga widzi albo nie widzi. Między czystością serca a pietyzmem istnieje jednak pewien wewnętrzny związek, skoro św. Tomasz twierdzi, że kto posiada pietyzm duszy, ma także głębszy wgląd w sens Pisma św. i pełne czci wyczucie świętości w człowieku. Genetycznie przedstawia się zapewne sprawa tak, że z pietyzmu rodzi się czystość serca. A czyste serce wchodzi w oczy i myśli ludzkie, uwrażliwiając je na wszystko, co pozostaje w łączności z życiem Bożym. Pietyzm wychowuje czyste serce tak, iż oczy i myśli oświecone przez wiarę i nasycone miłością, wpatrują się z głęboką czcią w Boga, jako Ojca i w tajemnice braterstwa ludzkiego. Trzeba żyć nie tylko rozumem, lecz także sercem, jeżeli się chce odgadnąć głębiny życia Bożego.

Żadnej natury łaska nie znosi, lecz ją podnosi i wysubtelnia. Z natury swej serce kobiety posłyszy rychlej i wyraźniej tętno ludzkiego życia na wszystkich jego poziomach, z natury swej dostrzeże kobieta dokładniej konkretne postacie życia, a jeśli do natury dołączy się łaska z darem pietyzmu, to przyrodzona ta zdatność podniesie się do niebywałej bystrości spostrzegawczej w dziedzinie życia nadprzyrodzonego.

Nie zdziwi zatem nikogo fakt, że heroiczny pietyzm zjawia się w niezwykłej mierze niemal u wszystkich świętych niewiast; umieją one spojrzeć jakoś dziwnie wysoko i głęboko w tajemnice Boże, by następnie wglądać w zakamarki ludzkiej duszy. Dziwnie wysoko umiały spojrzeć w tajemnice Boże zamknięte w średniowiecznych i późniejszych klasztorach Benedyktynki, Cysterski, Dominikanki i Karmelitanki...

...Na tym właśnie polega heroizm pietyzmu, że żadne grzeszne cienie nie potrafią mu zasłonić w duszach tego, co pochodzi od Ojca i wiąże wszystkich w bratnią rodzinę. Tego rodzaju pietyzm mają w oczach i w myślach szare i nie szare siostry lub religijne pielęgniarki, które pracują w szpitalach, zakładach dla nędzy i więzieniach. Nie chcemy przez to wszystko powiedzieć, jakoby wśród świętych mężczyzn pietyzm schodził na drugi plan, chcemy tylko zaznaczyć, że heroiczny pietyzm wysubtelnia się bardziej u świętych kobiet w związku z ich naturą tak bliską życia, wysubtelnia się zwłaszcza wtenczas,

kiedy oczy i myśli uwrażliwiły się przez spojrzenie w Boże tajemnice.

Natomiast działalność świętych mężczyzn zatacza zazwyczaj szersze kręgi bez względu na to, czy są duszpasterzami, wychowawcami, działaczami na polu miłosierdzia, lub wreszcie duszami artystycznymi...

Duszpasterstwo przemawia z dwóch przede wszystkim miejsc, z kazalnicy i konfesjonału, a tu i tam trzeba mieć heroiczny pietyzm wobec Boga i ludzi. Pietyzm wobec ludzi, „krople miodu" św. Franciszka Salezego, nazywał nasz X. Piotr Skarga w niezrównany sposób *„uprzejmą miłością"*, albo poprostu uprzejmością.

Nie było chyba na świecie, z wyjątkiem pierwszych wieków chrześcijaństwa, takiego kaznodziei, któryby przemawiał do wszystkich, od króla aż do ostatniego jego poddanego z taką samą „uprzejmą miłością", że go puścić nie chciano na odpoczynek w ubogiej jego komorze. Widocznie dar pietyzmu szedł mu ze szczytu jego duszy we wszystkie jego myśli i słowa, sprawiając, że nigdy w nich nie brakło uprzejmości, nie brakło nawet wtenczas, kiedy trzeba było wołać i grozić.

Był w naszych czasach inny kaznodzieja, który także potrafił zachować chrześcijańską uprzejmość nawet wtenczas, gdy wołał i groził. Wołał i groził z ambony w Malines i w Brukselli kardynał Mercier i słuchał go cały cywilizowany świat, skłaniając głowę wobec powagi kazań i prawa naturalnego. Heroiczny pietyzm duszpasterza przemawia z kazalnicy i konfesjonału. Ze swego konfesjonału podbijał święty proboszcz z Ars: najpierw dusze parafian, a potem dusze niemal z całej Francji, aż wreszcie zaczął oddziaływać na katolicką Europę. I on umiał zachować „uprzejmą miłość" wobec grzesznika, kiedy razem z nim Boga przepraszał i żal wypowiadał. Miał w sobie coś ze św. Salezego, kiedy poprzez grzechy docierał do szczytu duszy, wnosząc wszędzie kroplę miodu. Spowiadał po 12 i 18 godzin dziennie. Wstawał o północy i szedł do kościoła, byleby zdobyć dla Boga przez heroiczny swój pietyzm zebranych tłumnie penitentów.

Oko pełne pietyzmu musi posiadać także heroiczny wychowawca, bo nieraz trzeba mu sięgać poprzez twardą bardzo skorupę do głębin młodzieńczej duszy, ażeby wreszcie tam dojrzeć pierwiastek Boży. „Daj mi duszę, a zabierz sobie całą resztę",

„*Da mihi animas, caetera tolle*", powtarzał Don Bosco, kiedy szedł do ciemnych lochów i na biedne poddasza, ażeby z nich zabierać młodzież i ratować jej zdrowie fizyczne i moralne. „Daj mi dusze", powtarzał Don Bosco, a jednak tak mądrze i wszechstronnie myślał o potrzebach ciała zaniedbanej młodzieży. Tysiące, a potem setki tysięcy chłopców wydostało się wreszcie z nędzy i brudów i zaniedbania w wielkie, czyste zakłady, pełne światła, powietrza i radości. Kto najpierw sięgnie do duszy jako pierwiastka Bożego, ten już musi ogarnąć swą troską całą resztę, choćby miała być tak zmarnowaną, jak młodzieńcze ciało wyrosłe bez światła, powietrza, wody i pokarmu...

...Z pietyzmem w duszy dla wszelkiej ludzkiej nędzy idą, jak Don Bosco, w społeczeństwo wielcy jego dobroczyńcy, co rozpoczynają swą pracę od góry: od najgłębszych motywów religijnych. Podziwiamy mądrość św. Wincentego a Paulo, kiedy dziś czytamy, jak on w XVII wieku zastępował w ówczesnej Francji współczesne ministerstwo opieki społecznej. Atoli wielka mądrość społeczna nie wkracza jeszcze w istotę heroizmu. Heroizm zjawia się w akcji dobroczynnej tam, gdzie człowiek naraża osobiście swe zdrowie i życie.

Jak wielkim jest ubogi, mawiał św. Wincenty, skoro się na niego spojrzy oczyma wiary. Posiadał św. Wincenty w swej duszy pietyzm dla ludzkiej dostojności biedaka. Kazał kochać Boga, ale tak, żeby od tej miłości zapociło się czoło, zabolały ręce i nogi; kazał kochać bliźniego aż do heroicznego umęczenia.

Aż do heroicznego umęczenia ukochał Brat Albert wydziedziczonych w krakowskiej miejskiej ogrzewalni. Kiedy wydziedziczona bieda już bardzo go bolała, mówił raz po raz do siebie i do innych: trzeba być dobrym, jak chleb na stole, jak chleb, z którego wszyscy biedacy mogą brać, ile zechcą, bez obawy jakiejkolwiek wymówki. Był Brat Albert dla wydziedziczonych miasta Krakowa i innych ognisk naszego wielkomiejskiego życia dobrym, jak chleb i dlatego każda bieda zbliżała się do niego, jak do swojego chleba. Zmarł z własnego, wewnętrznego heroizmu, bo wszyscy z niego brali.

Dobrym jak chleb, był dla trędowatych Malgaszów na Madagaskarze nasz wielki rodak, O. Bejzym. Zamknął się z wydziedziczonymi trądem na życie i śmierć, bo poza cielesnymi ranami widział znaki Boże w duszy schorzałego Malgasza, tak

że mógł mu powiedzieć: „Bracie". Może gdzieindziej być więcej zaradności, umiejętności i techniki w akcji dobroczynnej, ale będzie się heroicznie dobrym, jak chleb, tylko wówczas, kiedy oczyma pełnymi pietyzmu dotrze się w nieszczęśliwych i wydziedziczonych aż do szczytu ich duszy.

...Coś z heroizmu mają także wielcy artyści religijni, bo kto przynajmniej w kościele katolickim oddał swój geniusz artystyczny na służbę piękna liturgicznego, musi kochać Chrystusa i Jego Kościół więcej niż siebie, musi poświęcić niejednokrotnie swój pomysł, musi go zmodyfikować, musi go poprowadzić na szlak modlitwy liturgicznej, społecznej, a nie ścieżką własnej, indywidualnej pobożności. Niezapomniane są słowa Jacka Malczewskiego, w których się domagał od sztuki religijnej, żeby padała przed Bogiem na kolana i na kolana przed Bogiem rzucała tysiące; domagał się od niej, żeby sama klękała przed Bogiem, nie myśląc o tym, żeby ktoś inny wobec niej bił czołem, jak przed nowym jakimś bożyszczem. Na kolana w niemej adoracji prowadził sztukę przed Boga św. Franciszek z Assyżu, razem ze swym tercjarzem Giottem. Na kolanach modlił się Beato Angelico, zanim przystąpił do któregokolwiek z tych niezliczonych fresków, jakie zdobią cele klasztoru San Marco. Na kolanach przemyśliwał swe plany w Wilnie wielki nasz Wiwulski; na kolanach czytał teksty mszału na to, by wniknąć w ducha liturgii i poświęcić swój geniusz na najwyższą jej służbę...

...Zakończmy przegląd rozmaitych grup jednostek w obrębie heroicznego pietyzmu uwagą, która otwiera nam wgląd w dalekie głębiny życia, z tego naczelnego daru Ducha Św. Nie wolno bowiem zapominać, że heroiczny pietyzm wiąże się z rozmaitymi cnotami, wiąże się z dobrocią, łaskawością, z pragnieniem sprawiedliwości społecznej, z bezgraniczną ofiarnością z własnej osoby. Cnoty Boże i wlane łączą się z naturalnie wykształconym dobrym charakterem, który sięga aż do głębin psychiki zmysłowej, a nawet do głuchej masy wegetacyjnej naszego jestestwa. Od ustroju, od rasy i krwi, poprzez szlachetnie wypracowany charakter moralny i cnoty idzie przez dar pietyzmu wszystko w górę, idzie na szlak heroizmu, tak iż na widok tego rodzaju cudu pada nieraz wyraz: szaleństwo...

II. HEROIZM MĘSTWA

Aby zrozumieć, na czym polega istota heroicznego męstwa, odróżniliśmy trzy naczelne motory w ludzkim działaniu: motor zmysłowego popędu, motor rozumu i motor impulsu Ducha św. Z impulsow i uczuć wybieramy obecnie tylko bojaźń i samorzutny zryw odwagi jako przedmiot naszych rozważań. Motor z motorem może w człowieku albo zgodnie działać, albo też pozostawać w ciągłej walce i wzajemnej negacji. Gdy odrywa się motor popędu od motoru rozumu, popada człowiek w szaleństwo i anarchię, które idą z nizin jego życia; kiedy natomiast motor popędu zwiąże się z motorem rozumu, wykształcają się w dziedzinie uczuciowo-popędowej moralne sprawności, dając w rezultacie jednolity, choć bogaty w swej treści, charakter etyczny człowieka. Może się wreszcie zjednoczyć motor pierwszy i drugi z motorem Bożym, z darem Ducha św., a wówczas dwa niższe motory pracują w ciągłej zależności od porywu w górę przez impulsy Ducha Bożego.

Męstwo ujęte jako sprawność moralna nie lęka się tam, gdzie lękać się nie powinno, ale cofa się przed niebezpieczeństwem wówczas, kiedy trzeźwy rozum tego wymaga. Męstwo heroiczne nie zna takiego rezerwatu, podyktowanego przez trzeźwy rozum, gdyż działa ono w związku z wyższym, Bożym motorem, gdzie już nie ma żadnej bojaźni, jakkolwiek wielkim byłoby niebezpieczeństwo. Trzeźwy obserwator znowu raz po raz nazwie heroiczne męstwo szaleństwem, ale istnieje szaleństwo z dołu i szaleństwo z góry: szaleje z dołu ten, kto się poddaje anarchii swych zmysłów, szaleje z góry ten, który działa pod wpływem trzeciego, najwyższego motoru, nie zważając już na żadne niebezpieczeństwo, gdyż to, do czego dąży, góruje swą wartością nad własnym jego życiem.

Heroiczne męstwo nie działa zazwyczaj z osobna, lecz łączy się ściśle z heroicznym pietyzmem, bo inaczej narażałoby się na to, że się pod nim otworzy otchłań bestialstwa. Może Achilles posiadał nie tylko samorzutną odwagę, lecz nawet cnotę męstwa, ale brak mu było wewnętrznego związku między cnotą a cnotą, i stąd w anarchicznym szale swych popędów wlókł za swym rydwanem zwłoki pokonanego przez siebie Hektora. „Boskim mężem" (theios aner), był dla greckiego śpiewaka i dla greckiego filozofa tylko Hektor, bo tylko on łączył męstwo

z pietyzmem dla tego, co ludzkie i boskie. Heroiczne męstwo zapisała historia niejednokrotnie w związku z wyprawami krzyżowymi, kiedy dawano życie przez serdeczną cześć dla grobu Chrystusowego i dla tego wszystkiego, co w człowieku z Chrystusem się łączy.

Czytać „Convivio" Dantego, albo kazanie mistrza Eckharta o szlachetnym człowieku, a zobaczy się, że w ujęciu tych dwóch wielkich umysłów zjednoczone ze sobą heroizmy męstwa i pietyzmu składały się na szlachectwo rycerza, na „*Nobilità*", na „*Edelnut*". Prześledzić wielką poezję średniowieczną, zaczynając od pieśni o Rolandzie, a zobaczy się, że, jak w mieczu bohatera tkwiły święte relikwie, tak w jego duszy, jako najwyższy klejnot szlachectwa, mieszkały zjednoczone heroizmy męstwa i pietyzmu.

Jeżelibyśmy mieli w obrębie typu heroicznego męstwa wymienić pewne grupy, tobyśmy na czele ich długiego szeregu wymienili: 1) męczenników, 2) żołnierzy broniących chrześcijaństwa, 3) wielkich inicjatorów myśli, 4) nieustraszonych reformatorów, 5) gotowych do wszelkiego poświęcenia misjonarzy.

Męczeństwo łączy się z wiarą i miłością; łączy się z wiarą, gdyż w znaczeniu ścisłym męczennikiem jest ten, kto krwią swoją daje świadectwo prawdzie, łączy się z miłością, bo krew nie jest wodą i dlatego wyleje się ją tylko wówczas, kiedy się jakąś wartość kocha ponad własne życie. Przez wiarę i miłość dąży zresztą męczeństwo do kultu Bożego jako do najwyższego swego celu. Dodajmy do tego uwagę, że myli się, kto w męczeństwie widzi tylko heroiczny pasywizm, albo tylko heroiczną cierpliwość w znoszeniu wszelkiej męki, aż do utraty życia. Myśl tomistyczna widzi w męczeństwie zarówno *aggredi*, jak i *pati*, zarówno zryw najgłębszych sił moralnych do czynu, jak i niezwyciężalną cierpliwość wobec każdej tortury i śmierci. Gdzie się sprzeczano o wyższość cnót czynnych nad biernymi, nie zdawano sobie sprawy z tego, ile czynów, ile czynnej energii zjawia się tam, gdzie słabe oko dostrzega tylko bierność, tylko cierpliwość.

Jeżelibyśmy po tych wstępnych uwagach chcieli odtworzyć historyczny obraz męczenników chrześcijańskich poprzez dzieje, musielibyśmy rozpocząć od Jezusa Chrystusa, jako wodza tych wszystkich, którzy poszli na właściwą sobie Golgotę. Zatrzy-

mamy się tylko na jednej postaci, która bezpośrednio chwyta za serce, wyjaśniając zarazem, ile radosnego czynu, ile czynnej energii mieści się w śmierci męczeńskiej, chociaż niejednokrotnie widzi się w niej tylko *pati*, samo cierpienie. Otwórzmy brewiarz i czytajmy w nim żywot św. Andrzeja Apostoła, albo też odczytajmy przynajmniej niezapomniane nigdy słowa z antyfony w drugich nieszporach na cześć tego świętego, — przekonamy się, jak silnym był motor czynnej miłości, który poprowadził apostoła na miejsce kaźni. „Gdy przyszedł błogosławiony Andrzej na miejsce, gdzie czekał przygotowany dlań krzyż, opowiada święty tekst, wykrzyknął i rzekł: „O krzyżu dobry, tak długo pożądany; nareszcie pragnącej duszy przygotowany: pewnie i z weselem idę ku tobie, — ty zaś przyjmij z radością ucznia Tego, który na tobie wisiał". Szaleńcem nazwie trzeźwy rozum św. Andrzeja, szaleńcem nazwie św. Ignacego z Antiochii, szaleńcem nazwie każdego męczennika, pytając się, gdzie się podziała Boża sprawiedliwość. Przyszli jednak po szaleńca historycy, co głębiej umieli spojrzeć w rzeczywistość i zawyrokowali, że krew męczenników stała się wielkim posiewem chrześcijaństwa. Popłynęła znowu za naszych dni strugami krew męczeńska tak obficie, jak może nigdy przedtem, i znowu trzeźwy rozum pyta się, jak dawniej, gdzie podziała się sprawiedliwość Boska? Już nieraz krew męczeńska stała się posiewem chrześcijaństwa w dziejach ludzkich, a po dzisiejszych tragicznych chwilach nastąpi nowa rzeczywistość, której nikt nie wyprorokuje, ale skoro nie umarł sprawiedliwy Bóg, należy się spodziewać, że tak, jak już nieraz dawniej, powstanie nowa ziemia i rozpoczną się nowe dzieje. Zbyt wielkie jednak jest męczeństwo, żeby je osądzać wyłącznie, lub przede wszystkim z jego wartości dla przyszłych dziejów, gdyż całą swoją istotą sięga ono do najwyższego szczytu rzeczywistości, niosąc w sobie najpiękniejszy objaw kultu Bożego ze strony człowieka.

Do drugiej grupy heroicznego męstwa wchodzi żołnierz, który z mieczem w ręku broni chrześcijańskiego ideału i chrześcijańskiej rzeczywistości wobec napaści wroga. Chrześcijańskiej rzeczywistości, grobu Chrystusowego i tych wszystkich idei, które ze śmiercią Chrystusa się złączyły, chciał bronić Gotfryd z Bouillon, kiedy ruszał na pierwszą wyprawę krzyżową...

...Święcąc nową broń modli się biskup i by służyła jedynie do

obrony sprawiedliwości, do walki za Kościół św. za sieroty i wdowy, a kiedy święci miecz, dodaje, że nigdy nie powinno się zadać rany przeciw sprawiedliwości. Nie ma w liturgii kościelnej nigdzie mowy o napaści, o zdobyczach, o walce eksterminacyjnej, o wysiedleniach, nie, wszędzie jest mowa o obronie i o ochronie przed krzywdą wszystkich słabych i do wojny nie przygotowanych...

Krzyżowymi były u nas te wojny, które prowadzono przeciwko półksiężycowi w obronie chrześcijaństwa. Gdyby w Polsce szukać godnego następcy Gotfryda z Bouillon, wymienilibyśmy chyba Stanisława Żółkiewskiego, gdyby u nas szukać echa liturgii kościelnej z czasów krzyżowych, tobyśmy je znaleźli w „Nabożeństwie żołnierskim" ks. Skargi...

Grupa wielkich inicjatorów myśli.

Zdawać by się mogło, że tę grupę należałoby rozpocząć od wielkiego Galileusza, który z heroicznym męstwem duszy stanął przed komisją św. Officium, by powiedzieć wbrew usilnym naleganiom znamienny protest i prawdę zarazem w słowach: „a jednak się porusza". O Galileuszu będzie mowa później, a w tej chwili wspomnimy tylko o świętym, który na pewno nie mniej miał męstwa niż Galileusz w obronie prawdy, choć na ogół mniej chętnie o tej sprawie się mówi.

Pogodne i pokojowe usposobienie posiadał św. Tomasz z Akwinu, a przecież wojowaniem było całe jego życie. Bojował najpierw z rodziną w obronie swych przekonań i powołania na przyszłość. Należałoby przeczytać znakomity „Żywot św. Dominika" napisany przez O. Mandonnet O. P., żeby poznać, jak wielką nowość wniosły zakony żebracze w ówczesne życie religijne. Były to czasy, kiedy w społeczeństwie rozpoczynała się dominująca rola warstwy mieszczańskiej. Zmniejszało się znaczenie rycerskich grodów, gdyż na pierwszy plan wysunęło się bogate miasto, gdzie już się były zorganizowały potężne cechy rzemieślnicze, zakwitł handel i przemysł, wzmógł się obrót pieniężny i rozwinęło się bujne życie pełne cnoty i występku, dobra i zła, pełne rozmachu w rozmaitych kierunkach. U stóp strzelistych katedr gotyckich huczało nowe życie, obok heroicznych usposobień gnieździł się kult doczesności i rozpusty. Kto zdobędzie dla Chrystusa nowy ten świat? Potężne zakony reguły św. Benedykta? Nie, ich klasztory pobudowały się na dalekich od rozgwaru wzgórzach i świeżo wy-

rąbanych leśnych polanach, gdzie mnisi spędzali swe życie na modlitwie i pracy, olśniewając nieraz swym bogactwem gości przechodzących przez bramy ich spokojnych siedzib. Niechętnie opuszczali synowie św. Benedykta podobne do zamczysk swe klasztory, niechętnie się żegnali ze swą uszczęśliwiającą samotnością: *beata solitudo*", chyba że ich wzywano na daleką wyprawę misyjną.

Ani bogate miasta nie pielgrzymowały do dalekich siedzib benedyktyńskich, ani benedyktyni nie pojawiali się w miastach jako właściwym dla swej pracy terenie. Nowe bogactwo trzeba było przezwyciężyć przez dobrowolne ubóstwo. A miasta jako siedziby bogactwa trzeba było wziąć szturmem pod władzę Chrystusa. Szturmem wzięły miasta dla Chrystusa nowopowstałe zakony żebracze, budując swe klasztory w samym ich sercu.

Rodzina św. Tomasza miała swe sny o potędze w przeszłości i w przyszłości. W przeszłości widziała swe związki krwi z Hohenstaufami a na przyszłość zakładała swe nadzieje w młodym zdolnym Tomaszu, który by mógł zostać opatem na Monte Cassino i zdobyć nowe blaski dla swego gniazda. Tak marzyła rodzina o Tomaszu, lecz on sam marzył inaczej, marzył o tym, jakby przywdziać habit św. Dominika i w jakimś mieście słuchać uczonych wykładów u stóp wielkiego mistrza zakonnego. Konflikt między rodzicami a synem skończył się zrazu przegraną syna, bo go zwrócono z drogi do nowicjatu i osadzono przemocą w rodzinnym zamczysku, ale w końcu zwyciężył syn, bo się nim zajął najwyższy autorytet duchowny, tak iż mógł spełnić swe serdeczne marzenia. Walczył w imię nowości oraz postępu — i zwyciężył.

Skończyła się jedna walka a rozpoczęła się inna, ta która się miała odbić głośnym echem na łacińskim zachodzie. Tam zamykano mu drogę do zakonu żebraczego, tu odmawiano samemu zakonowi prawa do istnienia i do pracy z katedry uniwersyteckiej; tam przeciwniczką była mu rodzina, tu stanął do walki z zakonem paryski świecki kler. Znowu zwyciężył ten, co walczył o postęp, o nowość, o wolność nauczania, o swobodę sumienia, a przegrały dawne przywileje, ciasnota umysłowa i lęk przed każdą nowością.

Najboleśniejszą dla św. Tomasza była walka trzecia, walka o prawdę, o ideę. W ślad za swym mistrzem, Albertem Wiel-

kim, miał on ostatecznie przebudować myśl chrześcijańską. Ze stylu dawnego augustyńskiego, w styl nowy perypatetyczny. Za dawnym stylem myśli opowiadały się na ogół kler i starsza generacja wśród dominikanów; za nowym stylem stanął Albert Wielki, porywając za sobą młodszą generację własnego zakonu. Sprawę skomplikował jeszcze fakt, że za perypatetyzmem filozofii opowiedział się Siger z Brabancji ze swoimi zwolennikami, głosząc równocześnie szereg haseł antychrześcijańskich. Musiał więc św. Tomasz prowadzić bój na dwa fronty, musiał zwalczać pogański perypatetyzm Sigera z jednej strony, a z drugiej strony obóz augustyński, chociaż w nim widział swego przyjaciela, św. Bonawenturę.

Kiedy się zna wszystkie szczegóły tej walki, czyta się z podziwem pisma św. Tomasza, bo się w nich dostrzega obiektywny tylko wykład myśli a nigdzie się nie wyczuwa śladu ludzkiej namiętności rozbudzonej przez polemikę. Rozbudowywał św. Tomasz swą myśl filozoficzną i teologiczną i równocześnie jej bronił przed atakami tak, że w nikogo nie godził, nikogo nie potępiał, a tylko wskazywał błędy w rozumowaniu przeciwnika. Żadnego błędu nie oszczędził, skądkolwiek by był pochodził i dokonał olbrzymiego pozytywnego dzieła w ciągu nielicznych lat swego życia. Odchodził ze świata jako zwycięzca, chociaż jeszcze na jego grób padały kamienie potępienia; odchodził z pola walki jako przedstawiciel tego heroizmu, który niczego się nie lęka, ilekroć chodzi o obronę prawdy...

Grupa reformatorów może budzić nieufność.

...Trzeba powiedzieć, że istnieją dwa rodzaje reformatorów, bo jedni kochają więcej sprawę aniżeli siebie, a inni więcej siebie aniżeli sprawę. Z góry można powiedzieć, że tylko pierwszych będzie można czasem nazwać bohaterami, a drugich najczęściej zaliczy się do popsujów.

Ograniczając się w tej chwili do reformatorów w obrębie Kościoła, rozróżnimy w naszej grupie tych co kochali więcej sprawę aniżeli siebie i tych, którzy kochali więcej siebie aniżeli sprawę. Wśród pierwszych wymienię św. Benedykta i św. Karola Boromeusza i wielkich papieży, św. Grzegorza Wielkiego, św. Grzegorza VII i Piusa X.

Więcej kochali siebie aniżeli sprawę Savonarola i Luter. To prawda, że Savonarola żył w trudnych dla Kościoła czasach, że wówczas na stolicy papieskiej zasiadł Aleksander VI., że we

Florencji toczyła się walka między dwoma obozami, że odrodzenie wprowadziło wiele swawoli nawet w szeregi duchowieństwa, to prawda, że Savonarola zadziwia jeszcze dzisiaj głębią swej myśli i gorącym sercem, ale i to nie ulega wątpliwości, że się zbuntował przeciwko najwyższej władzy w Kościele i odmówił jej posłuszeństwa. Nie sięgał Savonarola w swej pracy reformatorskiej do fundamentów Kościoła, nie burzył z dołu tego, co Chrystus zbudował z góry; w budowanie Boże z góry zaczął dopiero godzić Luter, przygotowując teren pod tę współczesną umysłowość, która wszelką religię uważa za budowanie z dołu, za wytwór ludzkiej duszy.

Ostatnia grupa drugiego typu heroicznego zbliża się do pierwszej, bo tu i tam staje przed naszymi oczyma męczeństwo jako dowód najsilniejszy tej miłości, która duszę swoją daje. Krew misjonarzy stała się najczęściej posiewem chrześciaństwa.

III. HEROIZM BOJAŹNI.

Przechodząc do trzeciego typu heroizmu spotykamy się odrazu z wielką trudnością, gdyż nasuwa się pytanie, czy heroizm i bojaźń przez całą swą istotę nie sprzeciwiają się sobie, czy heroizm nie wyklucza całkowicie jakiejkolwiek bojaźni. Z trudności wyjdziemy, przypominając sobie myśl tomistyczną, że bojaźń z miłości się rodzi, a jeżeli tak, to otrzymamy tyle rodzajów bojaźni, ile posiadamy rodzajów miłości. Kochać możemy dobra doczesne, siebie samych i Pana Boga. Z miłości dóbr doczesnych rodzi się bojaźń światowa, z miłości siebie bojaźń niewolnicza, z miłości dla Boga bojaźń synowska.

Dla naszych celów interesuje nas przede wszystkim różnica pomiędzy bojaźnią niewolniczą a synowską. Uzupełniając poprzednią naszą uwagę powiemy, że bojaźń niewolnicza rodzi się z miłości samolubnej bez względu na to czy chodzi o wartości niższe czy wyższe: samolubnym bowiem jest ten, co kocha i Boga i siebie dla siebie, a boi się niewolniczo ten, co drży przed utratą Boga jako źródła własnego szczęścia. Utrata Boga jest największą karą za grzech i stąd też określa się zazwyczaj bojaźń niewolniczą jako tę, która odrywa się od zła widząc nad sobą grozę kary. W bojaźni synowskiej chodzi o winę, a nie o karę i to o winę wobec Ojca niebieskiego. Jak przez

miłość wlaną podniesiona w górę dusza może wołać do Boga „Ojcze" i odczuć wobec niego pietyzm czyli cześć przeistoczonego niemal przez łaskę dziecka, tak przez bojaźń synowską wyczuwa się w jakiś szczególny sposób winę niezgodną ze stosunkiem dziecka do Ojca niebieskiego. Bojaźń jako dar Ducha św. jest zawsze synowską a nigdy niewolniczą, lękając się zawsze winy wobec Ojca w niebie, a nie utraty Boga jako wiecznej kary.

Zmarł na wygnaniu św. Grzegorz VII dlatego, że ukochał sprawiedliwość, że dostrzegł wielkie zło w życiu kościelnym z tego wieku i postanowił zło zwalczyć za wszelką cenę i ofiarę z własnej osoby. Nie chciał walki ani z cesarzem ani z biskupami, ani z klerem parafialnym, a jednak z nimi wszystkimi walczyć musiał, bo chodziło o to, żeby z powierzchni i z głębi życia kościelnego zniknęło raz na zawsze świętokupstwo.

W swym życiorysie papieża Piusa X. podziwia René Bazin niezwykłą jego odwagę dodając, że można ją wytłumaczyć przez wielką jego świętość. Najwięcej odwagi trzeba było w walce z modernistami, którzy siebie samych uznali za reformatorów, jedni z nich wiedzieli, inni nie wiedzieli, że sięgają do samych podstaw Kościoła i wiary. Kiedy wreszcie praca reformatorska się skończyła, kiedy jakby niebo się wypogodziło, przyznali wszyscy, że Pius X. miał niezwykłą odwagę dlatego, że był świętym. Chciał wszystko reformować w Chrystusie, instaurare omnia in Christo.

Bojaźń synowska pozostaje także w ścisłym związku z dziełem Odkupienia. Bóg-człowiek, Jezus Chrystus, staje jako pośrednik i Ojciec między grzesznym swym bratem a Ojcem niebieskim w niebie: Jego ofiara krzyżowa spełniła się na to, ażeby nas uwolnić od winy i kary. A wina grzechowa była źródłem męki Pańskiej. Wobec majestatu tej męki, Bożej męki, zjawia się znowu w duszy ludzkiej bojaźń, bojaźń związana ze czcią dla najdroższej krwi Zbawiciela. Wszystko tu jest tajemnicą. Jedna tajemnica przez drugą się tłumaczy: tajemnica krzyża przez tajemnicęWcielenia, a jedna i druga przez tajemnicę ludzkiego grzechu i przepastnej miłości Boga. „Ukochał", „umiłował", „do końca umiłował" — są wyrazami, które w Ewangelii tłumaczą cały proces odkupienia człowieka. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego dał"; „ukochał mię i wydał samego siebie dla mnie", „które umiłował, aż do końca

umiłował". Na widok męki Pańskiej budzi się w kochającej duszy człowieka jako dziecka Bożego niewypowiedziana, tajemnicza bojaźń wobec zaciągniętej przez grzech winy. W bojaźni tej zawiera się synowska i współczująca cześć dla męki Zbawiciela.

Dwie ogólne myśli o bojaźni synowskiej jako o darze Ducha św. i o pełnej lęku czci dla męki Pańskiej doprowadzą nas do wyodrębnienia kilku grup heroizmu w obrębie typu heroicznej bojaźni. Do pierwszej grupy zaliczymy przedstawicieli mistyki krzyża, gdyż oni rozkochali się w męce Zbawiciela poniesionej za grzechy ludzkie.

Z miłości krzyża rodzi się tam pewien lęk, lęk na widok winy grzechowej u człowieka. Na czele tej grupy umieścilibyśmy tutaj najchętniej św. Pawła jako przewodnika dla wszystkich tych, którzy po nim nastąpią. Ale św. Pawłowi poświęcamy osobne miejsce i stąd wprowadzamy tu na pierwsze miejsce św. Bernarda z Clairvaux. Przez 50 niemal lat władał on sercami i mieczami ludzi XII w. Sam o sobie powiadał, że nosił w duszy ranę, a my dodamy, że z tej rany rodziła się jego ekstatyczna miłość...

...Nie było oryginalniejszego w swej postawie duchowej świętego nad Poverella z Asyżu. A jednak łączy go ze św. Barnardem podobna mistyka krzyża. Marzył kiedyś o tym, żeby się potykać w szrankach, jak średniowieczni rycerze; marzył o tym, żeby śpiewać na dworach możnych razem z trubadurami. Ale nagle wszystko się zmieniło, a został mu tylko jego rycerski duch: chciał służyć jako jedynemu swemu panu Jezusowi Chrystusowi według wszelkich reguł średniowiecznego rycerza bez skazy. Żaden chyba święty nie pojął naśladowania Jezusa Chrystusa tak dosłownie według wzoru ewangelicznego jak on. Ukochał św. Franciszek przede wszystkim Chrystusa Pana ukrzyżowanego i tak ubogiego, że nie miał miejsca, gdzie by głowę swoją skłonił. Patrząc na to, co się działo wokoło, na ruchy komunistyczne, pomyślał, że inaczej trzeba mu będzie pójść do szerokich mas ludowych, niż szły inne zakony, że trzeba będzie pójść tak, jak Chrystus poszedł do ludu i tak jak on iść kazał — bez tajstry i drugiej sukni. Wiek temu nie odważył się jeszcze św. Bernard na to, żeby nie tylko poszczególne jednostki ale cały klasztor, cały zakon ślubował Chrystusowi doskonałe ubóstwo wraz ze wszystkimi następstwa-

mi. Zdobył się na to św. Franciszek, przedstawiając papieżowi Innocentemu III szereg cytatów z N. Testamentu o bezwzględnym ubóstwie Chrystusa, dodając, że tekst N. Testamentu ma się stać zasadniczą regułą jego zakonu. Będzie walczył o doskonałe ubóstwo w zakonie przez całe życie. Nie będzie już wysyłał jak św. Bernard krzyżowców na zdobycie grobu Chrystusowego, ale pójdzie sam na Wschód, by bez oręża zdobywać świat pogański dla Chrystusa Ukrzyżowanego. Zauważono w życiu św. Franciszka pewną bojaźń, podyktowaną przez nieporównaną cześć, pietyzm dla wszystkiego, co się wiązało z ołtarzem i ofiarą krzyżową. Padał na kolana nawet przed niegodnym kapłanem widząc w nim sługę ukrzyżowanego Chrystusa. Tracił wzrok, ale nie tracił intuicyjnego wglądu w tajemnicę męki Pańskiej, tak iż w przystępach miłości grał na skrzyżowanych drewienkach, jak na skrzypcach, byle tylko znaleźć wyraz dla miłości krzyża, która wewnątrz duszy zamknąć się już nie miała. W mistyce krzyża św. Franciszka tkwił wielki heroizm, bo wszystkiego wyrzekł się święty prócz samego krzyża.

Z grupą przedstawicieli mistyki krzyża łączy się w obrębie naszego trzeciego typu heroizmu grupa wielkich pokutników. Na czoło tej grupy wysuniemy olbrzymią postać św. Augustyna. Cechą zasadniczą w jego postawie jest to, że zadość czyni Bogu za swe winy, odbywając spowiedź powszechną w swych „Wyznaniach" w roku 46 swego życia, a więc wtenczas, kiedy już był przyjął chrzest św. z rąk św. Ambrożego, (387), kiedy już był został kapłanem (391) ,kiedy wreszcie już odebrał sakrę biskupią (395). Był kapłanem i biskupem, a jednak nie zawahał się zawołać na cały świat: „Confiteor" pokutując przez publiczne zawstydzenie. Pisał, żeby siebie samego zawstydzić i upokorzyć, to prawda, ale pisał także dlatego, żeby innych rozbudzić i wyrwać z tępoty moralnej. Kiedy się dzisiaj pisze wyznania, kiedy się dzisiaj zatapia w dusze dotknięte przez zło moralne, wchodzi się często na drogę depersonalizacji, robiąc z człowieka automat psychiczny, gdzie wszystko się dzieje, a niczego od siebie człowiek nie działa. Jest to sposób uwolnienia człowieka od odpowiedzialności, bo trudno się przyznawać do moralnego autorstwa, jeżeli uznaje się za dogmat, że w duszy ludzkiej dokonuje się wszystko jakoś bezimiennie i bezosobiście, że się tam wszyst-

ko kojarzy i marzy, że się składa i rozkłada, że się myśli, że się tęskni, że się kocha i nienawidzi, słowem, że na scenie świadomości grają rolę anonimowi aktorzy, a raczej marionetki, a sam człowiek przypatruje się ze zdziwieniem, jak się to wszystko z niego wyłania.

Był św. Augustyn jednym z najlepszych psychologów, który przez introspekcję ustalił niektóre fakty w sposób niemal ostateczny: przedziwnie ujął genezę i rozwój mowy ludzkiej, pamięci, przeżyć estetycznych itp. Ale nigdy nie utracił z oczu poczucia związku pomiędzy faktem psychicznym a realnym „ja", jego autorem. U św Augustyna ludzkie „ja" wyobraża i wyobrażenia kojarzy. Ludzkie „ja" myśli, sądzi, odczuwa, kocha i nienawidzi, a nie jakieś nieuchwytne dno, nie należące do żadnego „ja". Silny akcent na odpowiedzialności człowieka za wszystkie czyny dobre i złe pojawia się u św. Augustyna.

Chyba nikt z myślicieli chrześcijańskich nie zaakcentował tak silnie odpowiedzialności za własne czyny, odpowiedzialności wobec impulsów łaski, jak św. Augustyn, i dlatego nikt poza królem pokutnikiem nie wydobył ze swej duszy takich akcentów żalu jak on. Odwieczny wcielony Logos stanie się jego natchnieniem jakby wynagrodzeniem za to publiczne „confiteor" i dlatego nikt inny, tylko św. Augustyn wyznaczył na całe wieki dla teoretyków mistyki szczeble, po których dusza ludzka podnosi się do najściślejszego zjednoczenia się z Bogiem. Zawsze niespokojne serce nauczyło, gdzie szukać spokoju, chociażby przez wielkie publiczne „Confiteor".

Trudno pokutować człowiekowi przez publiczne wyznanie zawstydzającego grzechu, ale jeszcze trudniej mu pokutować jednocześnie na całej swej istocie, na duszy i na ciele. W Ogrojcu wyrzekł Chrystus znamienne słowa do śpiących Apostołów: spiritus quidem promptus, caro vero infirma". Słabe ciało słabością swą wyprasza się od twardego życia a tym bardziej od twardej pokuty; a jednak na twarde życie i twardą pokutę decydowali się ci, których Kościół wyniósł na ołtarze...

...Pierwsze dwie grupy III-go typu nie podobają się człowiekowi współczesnemu, który odrzuca cierpiętnictwo wzywając do samowyzwolenia przez pracę i walkę z przeciwnościami. Jedno trzeba od razu zaznaczyć, to mianowicie, że nie wyrzeka się walki z twardym losem i twórczej pracy, kto przyznaje, że

w życie ludzkie wchodzi jako składnik także cierpienie i że z cierpieniem trzeba sobie jakoś poradzić. Nie byłby chrześcijaninem z przekonania, ktoby nie uznał wartości krzyża wobec faktu na Golgocie. Kogo nie przekonują dowody chrześcijańskich źródeł, musi wziąć pod uwagę, że może ktoś być skazany na to, żeby przez 40 lat pozostać w lochu twierdzy szlisselburskiej jak Łukasiński. Jak wtedy zachowa się ten, który lekkomyślnie mówił o cierpiętnictwie i łatwych drogach w życiu. W lochach twierdzy można mieć w duszy albo heroizm chrześcijański, jak Łukasiński, albo usposobienie kanalii. Można wybierać. Co się dzieje z poszczególną jednostką, to się pojawia nieraz w życiu całego narodu...

...W ostatnich latach zaczęto gwałtownie wyzbywać się pierwiastków chrześcijańskich z życia i myślenia publicznego. Obawiano się cierpiętnictwa, a tymczasem cierpienie ani z życia prywatnego ani z dziejów ludzkości nie ustępowało. Miała wielką odwagę Sygryda Undset, kiedy wszedłszy do Kościoła Katolickiego napisała swe trzy znakomite powieści, by w każdej z nich pokazać, jak życie chrześcijanina ostatecznie prowadzi poprzez Golgotę. Zauważyła Sygryda Undset w swych „Spotkaniach", że może znowu nadejść czas, kiedy liczba chrześcijan będzie się mogła zmieścić w murach Colosseum, bo nowoczesne pogaństwo chce się pomścić za swych wygnanych bogów. Autorka należy do tych, którzy by się znaleźli w murach Colosseum, bo ma odwagę, by w literaturę współczesną rzucić myśl, że odrodzenie i wielkość świata chrześcijańskiego jeszcze ciągle należy do Golgoty.

Dalszą grupę w obrębie trzeciego typu tworzą święci o niezwykle wrażliwej duszy, którzy z lęku przed jakąkolwiek winą wobec Boga wchodzili na drogi, które nas jeszcze dziś zadziwiają. Na czele tego szeregu umieścimy św. Ludwika, króla francuskiego. Barwne i żywe są opowiadania historyka owych czasów Joinville'a, gdyż raz po raz zmienia się jego tekst o epicznym charakterze w pełen wdzięku dialog, przypominający swą naiwnością dawne misteria religijne. Najwięcej piękna zawierają w sobie dialogi między samym Joinville'm a królem Ludwikiem... W sprawozdaniu Joinville'a odzywa się echo słów matki królewskiej Blanki Kastyllijskiej, która w przystępie wielkiej miłości do syna powiedziała do niego, że mimo wszystko wolałaby go widzieć na marach, aniżeli w stanie grzechu

śmiertelnego. Opowiadania Joinville'a odsłaniają nam tylko jedną stronę duszy św. Ludwika, ale już przez tę jedną stronę wchodzimy do jej wnętrza, gdzie łączyły się ze sobą wielkie pomysły i wielka troska o dobro poddanych z drogą krzyżową, aż do ostatniej chwili życia. Dążył św. Ludwik do doskonałości w każdym kierunku, do doskonałości w życiu wewnętrznym i zewnętrznym, prywatnym i publicznym i dlatego uznawał grzech śmiertelny, za siłę antagonistyczną doskonałości, za większe nieszczęście aniżeli wszystkie trądy razem wzięte [1]).

*

* *

Zakończmy i uzupełnijmy nasz przegląd typów i grup kilku ogólnymi uwagami.

1) Heroizm we wszystkich swych typach pochodzi z górnych Boskich źródeł i do Boga powraca w formie kultu dla Niego.

2) Wszystkie typy heroizmu powstają przez sublimację sił przyrodzonych i nadprzyrodzonych cnót i przemijających dyspozycji bez zatarcia naturalnej fizjonomii człowieka.

3) Dzisiejsza typologia zaznacza zawsze bardzo silnie, że typy nie występują nigdzie w czystej swej postaci, lecz zawierają w sobie zabarwienia wzięte z typów innych. To samo trzeba powiedzieć o naszych typach heroizmu. Trzeba powiedzieć, że typ pietyzmu powstaje w związku z heroicznym męstwem, a typ męstwa w związku z heroiczną czcią.

4) Zazwyczaj wiąże naszą uwagę najpierw i najsilniej typ heroicznego męstwa, gdyż w nim wyraźniej niż gdzieindziej wynowiada się czynnik dynamiczny walki o dobro przeciwko wszelkiemu złu i każdej trudności, bez względu na to, czy zło i trudności odzywają się w nas czy poza nami. Współczesny człowiek ma najwięcej zrozumienia i odczucia dla walki z przeciwnościami, dla walki, jak się mówi, z losem, widząc w niej grę sił antagonistycznych. Człowiek bez zmysłu moralnego lub ze zmysłem przytępionym ma jeszcze nieraz wrażliwość este-

[1]) Fragment opowieści Joinville'a, o którym mówi ks. Michalski, zamieszczamy w całości w tłumaczeniu Hanny Malewskiej w niniejszym numerze „Znaku".

tyczną odczuwając walkę ze złem, z przeciwnością jako zderzenie się sił sobie przeciwnych, jako coś co budzi emocję. Kto natomiast posiada wrażliwe sumienie, dostrzeże poza grą sił i ich napięciami idący z głębi duszy bój o dobro moralne. Dobro bowiem osiągamy bez większych przeszkód, albo je zdobywamy na drodze najeżonej trudnościami. Dobro trudno osiągalne nazwali średniowieczni moraliści i psychologowie bonum arduum, gdyż twarda i stroma do niego prowadzi droga.

5) W obrębie typu heroicznego męstwa wyczuwa współczesny człowiek raczej jego postać bojową „aggredi" aniżeli jego postać obronną związaną z cierpieniem, bo go uderza znowu przede wszystkim czynnik dynamiczny, wyładowujący się gwałtownie na zewnątrz, a uchodzi jego uwagi dynamizm utajony, który się zawiera w cierpieniu moralnym. Dynamizm, który się wyładowuje w walce frontowej.

IV. HEROICZNE MYŚLENIE

Nie ma heroicznego myślenia bez heroicznego działania. Jeżeli heroiczne działanie wiąże się bezpośrednio z darem pietyzmu, męstwa i bojaźni, to heroiczne myślenie łączy się z całą resztą dalszych darów, z radą i umiejętnością, z rozumem i mądrością. Z tego wynika w dalszym ciągu, że dary poznawcze Ducha św. odnoszą się bezpośrednio do kontemplacji prawd Bożych, a pośrednio do działania. Uderza już to, że w Sumie teologicznej nawet w związku z darem rozumu znajdujemy uwagę, że z jego pomocą możemy wkroczyć w dziedzinę praktycznego działania. Zapewne dar rady przeprowadza nas z ogólnej kontemplacji do sądów praktycznych, do konkretnych nakazów, ale i w innych darach znajdzie się zawsze pewien zwrot do życia aktywnego. Zobaczymy zresztą, że nawet w mistycznej kontemplacji pojawi się u św. Jana od Krzyża pewien zwrot do heroizmu, tak jak w życiu heroicznym pojawia się związek z mistyczną kontemplacją.

Nie będziemy tu mówili o wszystkich darach Ducha św. z osobna, lecz zatrzymamy się dla praktycznych celów na darze mądrości, który wszystkie inne w pewien sposób w sobie zawiera. Cechą pierwszą, ogólną kontemplacji jest to, że się ostatecznie rodzi z miłości własnej. U św. Jana (XIX, 21) odzywa się Chrystus: „Kto mnie miłuje, będzie miłowany przez

Ojca Mego i ja go miłować będę i objawię mu siebie samego". Z tekstu św. Jana wynika, że Chrystus objawia siebie temu, który Jego kocha, a zarazem przez Niego jak i przez Ojca jest kochany. Możemy inaczej powiedzieć, możemy stwierdzić, że sam Bóg objawia się człowiekowi, ilekroć zamieszka w Jego kochającej duszy. Tę samą myśl wypowiada św. Paweł do gminy w Efezie (I, 16—17), kiedy się odzywa: „Nie przestaję dziękować za Was .., aby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec Chwały, dał Wam ducha mądrości i objawienia w pokazaniu jego: oświecone oczy serca waszego, abyście widzieli..." Znowu otrzymać mają członkowie gminy efezkiej oświecone oczy serdeczne, żeby widzieli, czyli inaczej na to, ażeby doszli do mądrości i objawienia.

Komu nie pójdzie miłość wlana w jego oczy i myśli, ten nie posiądzie mądrości Bożej, nie dojdzie do kontemplacji prawd odwiecznych. Kto natomiast ma oświecone oczy serdeczne, ten widzi objawiającego się Chrystusa. Cokolwiek otrzymuje się z zewnątrz, przez słuch i wiarę, jako treść objawienia, to się oświeconymi oczyma serdecznymi jakoby od wewnątrz widzi, widzi się to, do czego ktoś inny zaledwie w części dochodzi przez pracowite rozmyślanie. Ten kontemplacyjny wgląd oświeconych oczu serdecznych stanowi drugą cechę poznawczego życia mistycznego.

Trzecią cechą daru mądrości jest jego funkcja porządkująca. We wstępie swego komentarza do etyki nikomachejskiej wypowiedział św. Tomasz przytaczane często zdanie: *Sapientis est ordinare*, zadaniem mędrca jest porządkowanie. Kto żyje życiem wewnętrznym, musi przede wszystkim uporządkować swe myśli i uczucia, by nie popaść w wewnętrzny zamęt. Skorośmy już raz powiedzieli, że do kontemplacji dochodzą tylko oświecone oczy serdeczne, więc nam trzeba dodać, że Bóg zjawia się dla tych oczu i jako prawda i jako miłość, czy dobro najwyższe. Porządkować będzie zatem mędrzec ukochane przez siebie dobra, tak iżby każde z nich znalazło się na odpowiednim dla siebie szczeblu. Wywróci całą hierarchię wartości ten, kto Boga, jako najwyższe i niestworzone dobro, umieści poniżej jakiegoś dobra stworzonego. By nie popaść w tego rodzaju zamęt trzeba także z odwagą i siłą uporządkować swe uczucia, swe miłości. „*Ordinavit in me charitatem*", uporządkował we mnie mą miłość, odzywa się autor pieśni nad pieśniami, odzywa

się z radością, bo rozumie, że ład serca jest początkiem każdego innego.

Za czwartą cechę daru mądrości uznajemy smak w przeżywaniu spraw Bożych. Zmysł smaku najgłębiej wchodzi w biologię człowieka. Kto ma zepsuty smak, kto przezeń nie odróżnia pokarmów od trucizny, kto przezeń nie rozbudza w sobie pragnienia pokarmu, ten naraża na szwank swe własne istnienie. Także w duszy mędrca rozwija się osobliwy smak dla spraw Bożych i duchowych, smak przez który budzi się pragnienie do coraz nowego wglądu w tajemnice Boże przez oświecone oczy serdeczne. Kto raz na prawdy wiary spojrzał takimi oczyma, ten ciągle do nich wracać pożąda. To też w N. Testamencie tak często jest mowa o zaproszonych na wielką ucztę, na której przed gośćmi zjawiają się prawdy wieczne jako pokarm dla ich duszy. Z radością zatrzyma się tam przy stole ten i tylko ten, kto przyniósł ze sobą oświecone oczy serdeczne, bo tylko przez nie budzi się smak do prawd objawiającego się Boga.

Po tych uwagach możemy przejść do heroicznego myślenia, twierdząc, że się rozpoczyna od oświeconych oczów serdecznych, które w swym kontemplacyjnym wglądzie widzą niezniszczalny ład w świecie wartości. Oczy tego rodzaju widzą, że wobec niestworzonego i najwyższego dobra, wszystkie dobra stworzone są cieniem i niczym. Bywa tak, że zjawia się potrzeba czy konieczność rzucenia swego istnienia na szalę, by się utrzymał kult najwyższego Boga, a wtedy w duszy znajdzie się dar męstwa, przez który człowiek nie zawaha się dla Boga duszę swoją dać. Bywa tak, że duszę swoją trzeba dać dla gromady, dla chrześcijańskiej gminy. Dla narodu przez wzgląd na Boga i Jego kult, a wtedy to samo męstwo skłania duszę, by siebie samą dała, patrząc na świat i jego dzieje przez oświecone oczy serdeczne.

Myślenie heroiczne kończy się jakimś sądem praktycznym w formie konkretnego nakazu, tak iż wychodzimy z dziedziny czystego wartościowania, a przechodzimy w dziedzinę sądów imperatywnych, za którymi powinien się zjawić czyn. Kto wartościuje, może przejść do myślenia o możliwościach spełnienia takich lub innych czynów. Nie nazwiemy nigdy heroicznym tego myślenia, które się zamknęło w sferze samych możliwości, nie poruszając woli do decyzji, do czynu. To też myślenie

heroiczne posiada zazwyczaj charakter konkretny przynajmniej o tyle, że posuwa się od dostrzeżonych w kontemplacji ogólniejszych praw na tory prowadzące prędzej lub później do decyzji, do czynu. Chwytają nas zazwyczaj za serce wypowiedzi myślenia heroicznego, czy to w pismach, drobnych traktatach, listach lub pamiętnikach, gdyż wszędzie widać tam porywy uczuciowe i zwroty do życia praktycznego, do akcji z gotowością do ofiary własnego życia i zdrowia.

Heroiczne myślenie uderza nas w „mądrości odwiecznej". Henryka Suzona, a jeszcze więcej w „Naśladowaniu Jezusa Chrystusa Tomasza à Kempis. Trzecia księga Naśladowania wprowadza nas w kontemplacje człowieka rozmawiającego z Chrystusem, który mieszkał w głębinach jego duszy. Nabyta przez to wewnętrzne objawienie Chrystusa mądrość wyprowadza na królewską drogę krzyża, po której nie można kroczyć, nie mając w sobie ducha heroizmu. Nieść krzyż to znaczy nie tylko biernie cierpieć, ale walczyć o zwycięstwo Krzyża i rozpiętego na nim Boga-człowieka.

Ostatni rozdział drugiej księgi Naśladowania wskazuje, ile radości wyrasta dla człowieka wśród jego heroicznych poświęceń na drodze krzyża. Wiele przykładów myślenia heroicznego znajdziemy w dialogach św. Katarzyny Sieneńskiej i w listach oraz konferencjach św. Wincentego à Paulo. Charakter najbardziej konkretny posiada heroiczne myślenie w pamiętnikach świętych. Nie wynika z tego, jakoby święci tworzyli sobie pojęcie heroizmu na to, ażeby się następnie wspinać na najwyższe szczyty tego rodzaju życia, gdyż szczyty osiąga się inaczej, osiąga się je w ten sposób, że niesie nā nie duszę pracująca w niej miłość. Największą popularność zdobył sobie w ostatnich latach pamiętnik św. Teresy od Dz. Jezus, odtwarzający do pewnego stopnia wielkość jej wewnętrznego życia. Heroizm jej polegał na tym, że oddała całą swoją istotę Ukrzyżowanemu na służbę w nieustającej miłości. Służba okazała się twardą, bo trzeba było w niej duszę swoją dać, trzeba było się zgodzić na rychłą ofiarę swego życia. Porywa św. Teresa umysł współczesnego człowieka przez to, że duszę swoją oddała w radości, nie w przygnębieniu, w desperacji lub jakiejś ponurej i odpychającej od siebie decyzji. Umiała św. Teresa być młodą i młodość swoją wniosła w celę klasztorną.

V. ROLA MIŁOŚCI W HEROIŹMIE

Ustaliwszy związek między darami Ducha św. a typami heroizmu, można by z niezadowoleniem pomyśleć, jakobyśmy byli weszli w jakiś schemat, a schemat odbiega od życia, dzieląc organiczną całość na niezwiązane ze sobą części. Takiemu kawałkowaniu sprzeciwia się nie tylko Bergson, lecz każdy człowiek, który w jakiś sposób odczuwa w sobie żywe prądy myśli i uczuć. Jeżeli zaś pożądamy jedności w każdej dziedzinie życia, to pożądamy jej najbardziej na jego szczytach, tam, gdzie się pojawia heroizm. To wszystko prawda, ale musimy przyznać, że rozróżniając poznawcze i afektywne dary Ducha św., by z nimi złączyć odrębne postacie heroizmu, wprowadziliśmy w całą sprawę pewien ład i wyjaśniliśmy sobie, dlaczego różni się jeden typ heroizmu od innego. Kto porządkuje i tłumaczy fakty życia psychicznego i moralnego przez ostateczne czynniki metafizyczne, myśli teologicznie lub fizycznie, a zarazem nie kawałkuje żywej całości, jeżeli równocześnie wskaże źródło, z którego się rodzą wszelkie rodzaje życia.

Otóż życie heroiczne rodzi się ostatecznie z miłości wlanej, z charitas jako ze swego źródła, a dary Ducha św. różnicują heroizm na taką lub inną jego postać. Innym darem jest męstwo, innym pietyzm, innym wreszcie bojaźń Boża i do innego prowadzi typu heroizmu, ale każdy dar z miłości się rodzi i z miłości czerpie swą dynamikę. Jak w duszy łączą się wszystkie naturalne dyspozycje psychiczne i z duszy się wyłaniają, tak z miłości rodzą się wszystkie dary i przez nią otrzymują właściwą sobie aktywność.

...Dopóki się mówi o heroizmie i o jego związku z darami Ducha św., nie wspominając o miłości, zdaje nam się, że zapalają się przed nami coraz nowe światła, lecz żadne z nich nie goreje, żadne nie przynosi z sobą życia. Wspomnijmy jednak raz o miłości, a nietylko jaśniej wszystko zrozumiemy, lecz zaczniemy wszystko głęboko przeżywać, jako prąd wewnętrznego życia. Długo by trzeba było tłumaczyć, jak to jeden typ heroizmu łączy się z pietyzmem, inny z męstwem, jeszcze inny z bojaźnią Bożą, zanim to ktoś pojmie, a najczęściej zdaje się słuchaczowi, jakobyśmy się obracali w pustym werbaliźmie. Niech jednak raz padnie z ust naszych słowo miłość, od razu wszystko się wyjaśnia: pojmie odrazu każdy, dlaczego ktoś rzuca swe życie na szalę za taką lub inną sprawę. Z miłości jak

z gorejącego ogniska idą ciepłe prądy, które użyźniają duszę, prowadząc ją do heroicznych poświęceń. Jak rozumiemy, że każdy klejnot załamuje promienie słoneczne na podstawie swej wewnętrznej struktury, ale bez słońca niczego dokazać nie może, tak pojmujemy, że każdy dar Ducha św. inaczej ukształtuje nam heroizm. Ale o heroizmie bez miłości mowy być nie może. Dopiero miłość tłumaczy, dlaczego zjawili się heroiczni duszpasterze i wychowawcy, dobroczyńcy i artyści: dopiero miłość tłumaczy, dlaczego heroiczne męstwo odzywa się w wojnie i pokoju, dlaczego pojawiły się wyprawy krzyżowe i dlaczego zamykano się na całe życie w więzieniach i nędznych przytuliskach. Dopiero miłość wyjaśnia, dlaczego mistyka w pewnej dobie dziejów tak gorąco pokochała Krzyż i od Krzyża odstąpić nie chciała.

Nie każdą jednak miłość uznamy za źródło heroizmu, lecz tylko tę, o której mówi św. Paweł w liście do Efezjan (III, 14—19). Chciał Apostoł, żeby wszyscy poznali jedną przede wszystkim miłość, tę, jaką Chrystus ukochał człowieka, to też pisze w liście wspomnianym: „klękam na kolana moje przed Ojcem Pana Naszego Jezusa Chrystusa... abyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani, zdołali pojąć ze wszystkimi świętymi, jaka jest szerokość i długość i wysokość i głębokość i poznać przewyższającą wiedzę miłość Chrystusową". Wymiary miłości Chrystusowej mają się stać wymiarami miłości chrześcijańskiej. Apostoł mówi językiem obrazowym, metafizycznym, ale myśl jego jest jasna. Związemy z nią dwie uwagi. Pierwszą z nich niech będzie ta, że szerokość i długość, wysokość i głębokość są tak dalece cechami współistotnymi miłości chrześcijańskiej, że gdyby jednej z nich zabrakło, trzeba by było zakwestionować obecność drugiej. Jedna cecha przez drugą się uzupełnia i jedna przez drugą wyjaśnia. Uzupełnia się i wyjaśnia szerokość przez długość. Szerokość miłości wiąże się w pewien sposób z przestrzenią, jak jej długość z czasem. Nie kocha szeroko w przestrzeni, kto nie umie objąć swą miłością ani wielkiej grupy ludzkiej, ani poszczególnych jednostek, które się na grupę składają. Nie umie pokochać daleko w czasie, nie umie ukochać długo, kto nie ukocha na zawsze i w sposób trwały, niezmienny. Także wysokość i głębokość miłości nawzajem się uzależniają, gdyż wysokość rośnie w zależności od głębiny, a głębina rośnie zależnie od wysokości. Wysoką jest miłość

chrześcijańska, bo się rodzi z samej istoty Bożej, a jej wysokość mierzy się zarazem tą głębiną, do której sięga, kiedy Odwieczny Logos staje się ciałem i kiedy z bóstwem i człowieczeństwem ukrywa się pod postacią sakramentalną. Wysoką jest miłość, bo pochodzi ze źródeł nadprzyrodzonych, ale zarazem jest głęboką, gdyż sięga do ostatnich, przyrodzonych zakątków duszy.

Druga nasza uwaga odnosi się do miłości, która posiada cechy wprost przeciwne do tych, które dostrzegł św. Paweł w miłości chrześcijańskiej. Jeżeli charitas jest szeroka, długa i trwała, to przeciwna jej miłość jest wąska, ciasna i zmienna, krótkotrwała; jeżeli tamta jest wysoka i głęboka, to ta jest niska i płytka. Jest wąska, ciasna, samolubna, bo ogarnia sobą zazwyczaj własne tylko ja albo tę grupę, która z własnym ja się łączy, i jest krótkotrwała, bo się zmienia z dnia na dzień, z godziny na godzinę, z chwili na chwilę; jest niską, bo z nizin zmysłowych się rodzi i do nizin się ogranicza; jest płytka, gdyż nie sięga do istoty rzeczy lub osoby, zatrzymując się z lubością na powierzchni.

Skoro się przypatrzymy tej miłości antagonistycznej — ciasnej i zmiennej, niskiej i płytkiej, to dojdziemy do wniosku, że nie z niej rodzi się heroizm, lecz z tej, która jest szeroką i długą, wysoką i głęboką. Jedna i druga miłość pojawia się w ludzkiej duszy, ale pierwsza tylko może się stać źródłem heroizmu...

...W chrześcijaństwie miłość wlana, charitas, jest na pierwszym miejscu wysoka przez to, że z samego rodzi się Boga, a jest zarazem szeroką sięgając tak daleko, jak daleko w stworzeniach sięga obraz Boży. Przez swą istotną wysokość i szerokość posiada miłość wlana olbrzymie znaczenie wychowawcze dla miłości naturalnej, która stopniowo dąży do tego, by z ciasnej i niskiej zamienić się w szeroką i wysoką. To wzajemne przenikanie się i podnoszenie dwóch miłości, jednej przyrodzonej i drugiej wlanej, tłumaczy nam skomplikowany rozwój wewnętrznego życia chrześcijańskiego, a zarazem otwiera nam oczy na różnice między heroizmem chrześcijańskim a czysto naturalnym. Powiedzmy pod koniec tylko to, że szeroka ze swej istoty miłość wlana otrzymuje mimo wszystko pewien kierunek egotyczny przez to, że się dostaje w ciasne zrazu serce ludzkie...

...Ta nowa, ofiarna w swej istocie i do ofiary zdążająca miłość zjawia się wszędzie tam, gdzie u ludzi pojawiła się łaska

uświęcająca. Jednak w tych samych duszach przejawia się ludzka słabość, ludzka wada i ludzka ciężka lub lekka wina, powodując daleko sięgające komplikacje w życiu wewnętrznym.

Weźmy pod uwagę słabą, ułomną jeszcze duszę ludzką, w której jednak istnieje cały ustrój nadprzyrodzonych narządów działania od miłości poprzez cnoty moralne, aż do daru Ducha św., gdzie centralne miejsce przeznaczamy dla daru mądrości. Z wielkim naciskiem podkreśla się dzisiaj myśl, że życie mistyczne nie jest żadną nadzwyczajnością w duszy chrześcijańskiej, lecz zjawia się wszędzie tam, gdzie znajduje się miłość i mądrość jak dar wlany. Nie będzie to jeszcze trwały stan kontemplacji, jak u dusz oderwanych od dóbr przemijających i od własnego swego ja, ale będą w takiej duszy pojawiały się raz po raz przejściowe przeżycia mistyczne, , przejściowe kontemplacje. Św. Jan od Krzyża poucza, jak się dochodzi do trwałej kontemplacji poprzez noc zmysłów i myśli. Nazwijmy antycypacjami kontemplacji te przejściowe przeżycia mistyczne na to, żeby je zestawić z antycypacjami heroizmu.

Jak niepodobna przypuścić, żeby nigdy nie było przejściowych przeżyć mistycznych, przejściowych aktów kontemplacji tam, gdzie istnieje miłość wlana i dar mądrości, tak nie podobna pomyśleć, żeby w tych samych okolicznościach nie było w duszy postawy heroicznej, jeżeli w niej dar mądrości zwraca się na zewnątrz do działań praktycznych. W słabych, ułomnych, potykających się jeszcze o przeszkody duszach, w duszach, gdzie jeszcze pali się miłość pożądawcza i pragnienie własnego wewnętrznego szczęścia, nie ma jeszcze trwałego stanu czyli trwałej postawy heroizmu, ale pojawiają się w nich przejściowe heroiczne akty i fazy, które mogą nas wprawić w zdumienie swoją wielkością...

...Z naszymi zagadnieniami heroizmu wiążą się dla nas dwa dalsze pytania: jednym jest to, czy można dojść do wyżyn heroizmu broniąc jakiejś prawdy czy to naukowej, lub dobra społecznego, drugim to, czy można mówić o heroizmie wśród pogan.

Żeby odpowiedzieć na pierwsze pytanie, wyjdziemy z najwyższego aktu heroizmu, jakim jest akt męczeństwa. W Kościele katolickim proces kanonizacji jest niesłychanie krótki, kiedy idzie o męczeństwo, bo jeżeli się ustaliło śmierć na świadectwo wiary Chrystusowej, zrobiło się niemal wszystko. Z mi-

łości prawdy i Boga płynie ostatecznie krwawe świadectwo męczennika, a męstwo jest tylko najbliższą siłą nakazującą. Umiera się w purpurze męczennika i wtenczas, kiedy się świadczy za prawdą wiary, jak i wtenczas, kiedy się staje zdecydowanie w obronie jakiejkolwiek cnoty.

Wstępne te uwagi o męczeństwie umożliwią nam odpowiedź na pytanie, czy można mówić o męczeńskiej śmierci w obronie prawdy naukowej. Dzisiejszemu człowiekowi przychodzi odrazu na myśl Galileusz ze swoimi trudnościami wobec Kongregacji papieskiej, przychodzi także na myśl jego wielki poprzednik Mikołaj Kopernik. Wiele gorzkich słów powiedziano przeciwko Kościołowi, pisząc o obydwu wielkich myślicielach, nie przypuszczając nawet na chwilę, że zasadniczo zajął się podobnym zagadnieniem św. Tomasz z Akwinu, mówiąc o męczeństwie (S. Th. II, II, Q. 124). Pyta się bowiem, czy można mówić o męczennikach, którzy stanęli w obronie geometrii. Odpowiedź jest bardzo prosta, ale sięga do Boga jako najwyższego gwaranta prawdy. Jeżeli ktoś staje wobec tego zagadnienia, uprzytomniając sobie, że chodzi o prawdę lub kłamstwo, to przez afirmację prawdy oddaje się kult Bogu jako najwyższej prawdzie, a przez kłamstwo staje się w poprzek temu kultowi, to jego śmierć w obronie prawdy będzie aktem kultu Bożego, będzie aktem męczeństwa. Wiadomo, że Galileusz był człowiekiem głęboko wierzącym i rozumiał dobrze stosunek każdej prawdy do Boga. Jeżeli więc ktoś jeszcze dzisiaj chciałby lżyć Kościół, stając po stronie Galileusza, to niech zechce wpierw przeczytać odnośny artykuł z podanego przez nas miejsca w Summie teologicznej, a zobaczy, że św. Tomasz stanąłby po stronie i Kościoła i Galileusza.

Przejdźmy do następnego pytania, do tego, czy można mówić o czynach heroicznych wśród pogan. Zdziwi się niejeden czytelnik, skoro zważy, że to pytanie złączymy ze znaną tezą: extra Ecclesiam nulla salus, nie ma zbawienia poza Kościołem. Kto dokładnie wyjaśni tezę, ten odpowie także wyczerpująco na drugie nasze pytanie. Tezy o zbawieniu wyłącznie w obrębie Kościoła broniono w rozmaity sposób i w rozmaity sposób ją wyjaśniano.

Należy przypomnieć na początku piękne dzieło arcybiskupa Cremony Bonomellego pt. La chiesa. Opowiada tam autor, jak kiedyś znalazł w przedziale wagonu pozostawiony przez pasa-

żera jeden z wielkich dzienników włoskich, gdzie naczelny artykuł miał nad sobą tytuł: Extra Ecclesiam nulla salus. Autor przeczytał widocznie wpierw jakąś statystykę religijną, gdyż począł dokładnie wyliczać, ile milionów ludzi posyła Kościół do piekła. Wymienił, ilu było w danym roku na ziemi katolików, a ilu uczniów innych wyznań chrześcijańskich, razem z wszelkimi schizmatykami na wschodzie i na zachodzie. Urosły z tego liczne miliony, które miały w całości pójść do piekła. Do piekła miały tedy także pójść miliony ówczesnych żydów i mahometan, miliony buddystów i wszelkiego rodzaju pogan. Kończy autor artykuł wykrzyknikiem: jak niskim jest poczucie moralne tej instytucji, która tyle milionów przepędza na potępienie. — Przeczytał Bonomelli artykuł i pomyślał z bólem, ilu ludzi w tym dniu będzie myślało tak samo jak autor artykułu, a z większym jeszcze pomyślał bólem o tym, że nawet wielu katolików nie wie, jak należy rozumieć zdanie: *extra Ecclesiam nulla salus.*

By sens tego zdania wyjaśnić, zaznacza Bonomelli, że według nauki Kościoła nie zbawia się ten, kto umiera w stanie grzechu śmiertelnego, a grzech śmiertelny popełnia ten, kto posiada pełną świadomość danego obowiązku i rozmyślnie z wolnej swej woli przeciwko niemu działa. Dodaje słusznie, że do grzechu śmiertelnego trzeba ważności materii. Po tych wstępnych uwagach pojawia się twierdzenie, że przynależność do Kościoła jest sprawą ważną i najważniejszą ze względu na to, co się poza nią kryje, ale obok ważności sprawy trzeba jeszcze jasnego rozeznania i rozmyślnego z wolnej woli pochodzącego aktu. Gdzie nie ma rozeznania i wolności woli w działaniu, tam nie może być mowy o grzechu śmiertelnym. Potem następują szeregi cytatów z Ojców Kościoła, którzy rozmaitych pogan umieszczali w niebie.

Chociaż książkę Bonemelli'ego czyta się z biciem serca, to jednak się dostrzega, że brakuje w niej jeszcze dalszych pozytywnych wskazówek, o ile chodzi o postawę rozumu i woli Cenne i zwięzłe wskazówki w tej sprawie można znaleźć u: Bartmanna (Des Christen Gnadenleben) i u Krebsa (Dogma und Leben). Rozpocznijmy od myśli św. Pawła, który chyba najlepiej wśród Apostołów zrozumiał duszę pogan, skoro ona była jego cząstką wybraną. W liście 1-szym do Tymoteusza odzywa się w te słowa: „To rzecz dobra i przyjemna przed Zba-

wicielem naszym Bogiem, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do uznania prawdy". (I do Tym. II, 3—4). W liście do Żydów (XI, 6) podaje św. Paweł warunki podobania się Bogu, czyli warunki zbawienia: „albowiem przystępującemu do Boga potrzeba wierzyć, że jest i że nagradza tych, którzy Go szukają". Pierwszym zatem warunkiem jest poznanie Boga ze stworzeń, drugim warunkiem jest to, że należy Go szukać pod grozą sankcji, bo nagradza za dobro, a karze za zło. Zachodzi jednak pytanie, jak z tym pogodzić trzecie zdanie św. Pawła z Dziejów Apostolskich (IV, 12): „Nie ma innego imienia pod niebem danego ludziom, w którym mielibyśmy być zbawieni". Jak pogodzić myśl o konieczności pośrednictwa Jezusa Chrystusa z myślą, że do zbawienia wystarcza wiara w istnienie Boga i w gwarantowaną przez Niego zapłatę. Odpowiada na to pytanie św. Tomasz w Summie teologicznej dowodząc, że ktokolwiek z dawnych pogan się zbawił, doszedł do tego w ten sposób, że w ogólnej wierze w Opatrzność znajdował też conajmniej myśl o Bogu, który przez właściwe sposoby zbawia ludzi.

Wielka myśl św. Tomasza o Bogu wyzwalającym ludzi na wszelkich drogach, które sobie upodobał, powinna się znajdować na wszystkich drogowskazach życia dla współczesnego człowieka. Dopóki człowiek nie walczy przeciwko Bogu wyzwalającemu — *Deus liberator hominum*, dopóki sam nie pcha się w wiekuiste nieszczęście, dopóty w nieszczęście się nie zapadnie.

Żeby się nie zapaść w nieszczęście, trzeba mieć obok wiary dobrą i najlepszą wolę. Jeżeli treść wiary łączy się raczej z naszym rozumem, to gotowość do użycia wszystkich środków, jakie nam złożył w ręce Bóg-Wybawca, *Deus liberator hominum*, wiąże się raczej z naszą wolą. Otóż Wybawca ludzi, *Deus liberator* zostawił ludziom sakramenta jako środek zbawienia. Jeżeli je poznali, powinni ich użyć de facto, jeżeli ich nie poznali, mają po nie sięgnąć ex voto, gdyż ciąży na nich obowiązek, by z najlepszą wolą użyć tego wszystkiego co im daje w ręce i w ich dusze najwyższy ich Wybawca, *Deus liberator hominum*.

Przez wiarę w Boga-Wybawiciela oraz przez gotowość użycia wszelkich środków, wyznaczonych przez Boga dla usprawiedliwienia, może zatem człowiek dojść do stanu łaski uświę-

cającej, a gdziekolwiek zjawi się tego rodzaju łaska, tam idzie za nią miłość razem z cnotami moralnymi i darami Ducha św.

Na drogę heroizmu wnijdzie tego rodzaju jednostka z większą trudnością aniżeli chrześcijanin i z większą trudnością na niej się utrzyma, ale, mimo to wszystko, droga ta dla niej nie jest zamkniętą. Skoro ktoś już raz wszedł na drogę heroizmu mając w swej duszy votum sacramenti, to i u niego obrona wiary, prawdy naukowej i ofiarna służba dobru społecznemu może, jak u chrześcijanina, zdobyć cechę heroizmu.

X. Konstanty Michalski

Przypisek Redakcji: Artykuł ten stanowi fragment większej całości, która ukaże się w roku bieżącym nakładem Wydawn. Mariackiego.

JERZY TUROWICZ

TESTAMENT X. KONSTANTEGO MICHALSKIEGO

Pół roku już minęło od śmierci ks. Konstantego Michalskiego, a przecież ze wzruszeniem bierze się pióro do ręki, by o Nim pisać, tak bolesna i dotkliwa jest to strata.

I trudno sobie zdać sprawę z tego, na czym polega wielkość tej straty. Czy, że odszedł od nas na zawsze wielki uczony, czy świetny pisarz i myśliciel, czy wreszcie wspaniały, niezwykły człowiek? Każda z tych cech z osobna usprawiedliwiałaby całkowicie nasz żal, tu połączyły się one wszystkie razem, by dać ową wyjątkową całość. Szkic niniejszy jest właśnie próbą odpowiedzi na pytanie o znaczenie osoby i dzieła śp. ks. Konstantego Michalskiego.

*

Najpierw przypomnienie paru faktów, prostych i znanych z niejednego już artykułu, które jednak i tu dla logiki obrazu powtórzyć trzeba. Urodzony w r. 1879 w Dąbrówce Małej pod Katowicami jako syn hutnika, od wczesnej młodości żyje ks. Konstanty Michalski w Krakowie, tu odbywa studia średnie w gimnazjum św. Anny, tu wstąpiwszy do Zgromadzenia księży Misjonarzy, studiuje teologię, a równocześnie i slawistykę oraz filozofię ścisłą na Uniwersytecie Jagiellońskim. W latach 1909 do 1911 uzupełnia studia filozoficzne na katolickim uniwersytecie w Louvain, tam też zdobywa doktorat filozofii. Wróciwszy do Krakowa rozpoczyna samodzielną pracę naukową. W r. 1914 zostaje zastępcą profesora filozofii na wydziale teologicznym U. J., w r. 1918 habilituje się, w r. 1919 zostaje profesorem nadzwyczajnym, zaś w 1921 zwyczajnym profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, którego w roku 1931/32 zostaje rektorem. Od r. 1927 jest członkiem korespondentem, zaś od r. 1933

członkiem zwyczajnym wydziału historyczno-filozoficznego Polskiej Akademii Umiejętności. Członek wielu towarzystw naukowych zagranicznych, wiceprezes *Union Internationale Académique*, w r. 1940 wchodzi w skład papieskiej Akademii Nauk. Stanowisko profesora Uniw. Jag. piastuje ks. K. Michalski do końca życia. W 1939 r. wraz z całym kolegium profesorskim wywieziony do obozu koncentracyjnego Sachsenhausen, przetrzymuje całą tą potworną niemiecką „szkołę uspołecznienia", wróciwszy z obozu udaje się do przyjaciół w Sandomierskie, gdzie na wsi w Sichowie pełni pracę duszpasterską, nie zaniedbując pracy naukowej. Otwarcie Uniwersytetu Jagiellońskiego stawia go spowrotem przy dawnym warsztacie pracy, od którego odrywa go śmierć w dniu 6 sierpnia 1947 r.

Główny tytuł do wielkości ks. K. Michalskiego, jako uczonego, to jego prace z dziedziny historii filozofii średniowiecznej, zwłaszcza XIV i XV wieku. Z jego ponad 30-tu specjalnych prac naukowych większość dotyczy tego właśnie okresu. Prace te, może nieraz nieduże rozmiarami, są rezultatem nadzwyczaj sumiennych, żmudnych i wieloletnich studiów badawczych, źródłowych, prowadzonych nad rękopisami we wszystkich poważniejszych bibliotekach uniwersyteckich Europy. Dają one zupełnie nowy obraz prądów umysłowych owego czasu, stanowiąc trwały dorobek światowej mediewistyki. Nikt odtąd zajmując się filozofią średniowieczną nie może pominąć prac ks. K. Michalskiego, które jego nazwisku zdobyły światowy autorytet i uznanie, prac, które sprawiają, że był on — jak twierdzi prof Ingarden („Tygodnik Powszechny" nr. 127) — najwybitniejszym polskim historykiem filozofii, „pierwszym w Polsce uczonym, który badania w zakresie historii filozofii postawił na prawdziwie europejskim poziomie, sięgając wprost do źródeł i prowadząc studia samodzielnie na odcinkach przed nim mało zbadanych, lub zgoła nieznanych".

Wśród tych prac historycznych, dotyczących przede wszystkim średniowiecznej myśli filozoficznej zachodnio-europejskiej, wyróżnić trzeba 2 grupy: jedna to szereg rozpraw, dotyczących filozofii w Polsce w XV i XVI wieku, druga to kilka nadzwyczaj głębokich studiów na temat teologicznej i filozoficznej myśli Dantego.

Ale ks. Konstanty Michalski był nie tylko historykiem filozofii, a i jako historyk filozofii nie był tylko uczonym. Poprzez całą zawiłą problematykę filozoficzną XIV wieku interesowała go prawda, interesowało go życie. Był nie tylko historykiem

filozofii ale i filozofem, zwłaszcza filozofem dziejów. Nie stworzył wprawdzie żadnego filozoficznego systemu, ani też poglądów swych filozoficznych nie wyraził w żadnym obszerniejszym dziele, postawa jego jednak filozoficzna da się w całej jego twórczości tak naukowej jak i publicystycznej wyraźnie odczytać.

Swojej ogromnej wiedzy mediewistycznej nie wykorzystał bynajmniej ks. Michalski całkowicie w swych ogłoszonych pracach. Stopniowo coraz poważniejsze osłabienie wzroku, wywołane właśnie pracą nad rękopisami, zmusiło go do przerwania tej pracy, do zwrócenia się w inne dziedziny myśli, właśnie do filozofii dziejów i w ogóle do zagadnień i prądów filozofii współczesnej. Te prądy miały w ks. Michalskim nadzwyczaj pilnego i wnikliwego obserwatora. Znał doskonale całą współczesną myśl filozoficzną, psychologiczną i pedagogiczną, znał pozytywistów i fenomenologów, Bergsona i egzystencjalizm niemiecki, znał całą współczesną myśl chrześcijańską, badał pracujące w dzisiejszym świecie prądy społeczne i polityczne, badał światopoglądy.

Wobec tych wszystkich prądów i problemów ks. K. Michalski zajmował wyraźne stanowisko w całej swej działalności pisarskiej, publicystycznej. Ogłaszał essaye i artykuły w czasopismach jak „Przegląd Współczesny", „Przegląd Powszechny" czy „Verbum"; w krakowskim, a później warszawskim „Czasie" wytworzyła się na długo przed wojną tradycja, że na Wielkanoc, na Zielone Święta i na Boże Narodzenie wstępny artykuł pisał ks. Michalski. Tradycję tę po „Czasie" przejął (już po wojnie) „Tygodnik Powszechny". Ale czy można te studia nazwać artykułami, publicystyką? Forma tych trudnych szkiców, nad wyraz piękny i plastyczny język, choć zarazem bardzo prosty i pozbawiony jakichkolwiek efektów, każe zaliczać te rzeczy do literatury pięknej. Treść nie pozwala zaliczać ich do prac naukowych, choć niesłuszną byłoby rzeczą nazywać to popularyzacją. Sądzę, że ta bardzo bogata spuścizna publicystyczna, — jeśli już tak to nazwiemy — ks. K. Michalskiego posiada nie mniejszą wartość od jego dorobku naukowego. Bo w tym wszystkim co ks. K. Michalski pisał, nie było żadnych łatwizn, żadnej popularyzacji, żadnych frazesów. Ten uczony, o wytrawnej metodzie naukowej najwyższej próby i w artykułach formułował sądy ścisłe, pewne i rzeczowe, unikał frazesów, nie pisał nigdy rzeczy, które mógłby za niego napisać kto inny.

Wielkie Święta chrześcijańskie, powracające w corocznym cyklu liturgicznym i uwieczniające największe wydarzenia historii, nie były nigdy okazją do artykułów „okolicznościowych". Przeciwnie były one zawsze okazją do konfrontacji całego świata myśli i poszukiwań współczesnych z wielkimi prawdami chrześcijaństwa. W tych artykułach ks. Michalski kształtował właściwą postawę katolicką wobec rzeczywistości współczesnej.

Jako filozof był ks. Michalski tomistą. I właściwie w Jego stosunku wobec myśli współczesnej uwidoczniały się najwyraźniej te właśnie cechy „philosophiae perennis", które sprawiły, że Kościół uznał ją niejako za „oficjalną" filozofię katolicką: uniwersalizm i obiektywizm. Ks. Michalski wiedział doskonale, że tomizm nie jest jakimś systemem zamkniętym, posiadającym całą prawdę. Wiedział, że przez całe wieki nowożytne we wszystkich systemach filozoficznych, które rozwijały się w tych czasach coraz silniejszego indywidualizmu, pracował potężny, nieodłączny od ludzkiej natury głód prawdy. I wiedział, że wiele prawd, prawd częściowych poza tomizmem zostało osiągniętych. Wiedział też, że właśnie te prawdy częściowe, prawdy oszalałe — jak mówi Chesterton — są motorami sukcesu prądów fałszywych. I stając wobec nowych systemów myślowych, nowych światopoglądów, nie odrzucał ich, ani nie potępiał jako fałszywych — ale z całym obiektywizmem analizował je, oddzielał prawdę od błędu, przekładał na wspólny język i dowodził, że zgodnie z zasadą uniwersalizmu myśli katolickiej wszelka prawda jest prawdą „katolicką", pasuje do całego systemu katolickiej myśli, która w ten sposób nieustannie wzbogaca się i rozszerza.

W tej całej pracy nie był ks. Michalski ani trochę klerkiem-intelektualistą w złym tego słowa znaczeniu. Można by powiedzieć, że nie interesowała go myśl sama w sobie, myśl jako wirtuozowska spekulacja. Interesowała go prawda, interesowało go życie. Wiedział, że między myślą i życiem związki są bardzo silne, że społeczne i kulturalne rewolucje świata mają zawsze swe korzenie w świecie myśli. Że jeśli myśl prawdziwa rodzi dobro, to z myśli fałszywej rosną katastrofy. I wiedział, że prawdy się szuka nie tylko dla kontemplacji jej piękna, ale także po to, ażeby życie świadomie według tej prawdy kształtować. Wiedział o tym, że myśl ludzka musi być odpowiedzialna i zaangażowana. Tu leży przyczyna zainteresowania ks. Michalskiego sprawami filozofii dziejów, którymi się zajął

w kilku studiach. Ostatnim z tych studiów była rozprawka p. t. „Dokąd idziemy", w pierwszym numerze „Znaku" (1946).

*

Nie byłby pełny ten nawet tak pobieżny obraz dzieła ks. Michalskiego, gdybyśmy pominęli jeden jeszcze temat, do którego parokrotnie, a zawsze z miłością i pietyzmem wracał: postać Brata Alberta — Adama Chmielowskiego, tego współczesnego naśladowcy św. Franciszka z Assyżu. Ale te prace więcej może jeszcze niż o temacie mówią nam o swoim autorze, jako o człowieku.

O ks. Michalskim napisano już niejeden artykuł, trzeba będzie aby pióro powołane napisało jeszcze o nim już nie artykuł ale książkę — nie tylko o dziele, ale także o człowieku. Tu tylko kilka uwag najogólniejszych.

Może się wydać komuś dziwnym, że ten wielki uczony i myśliciel był Misjonarzem a więc członkiem Zgromadzenia, które dość praktyczne cele sobie postawiło. A jednak nie ma tu żadnego nieporozumienia. Ks. Michalski całą swoją pracę, pracę uczonego i pisarza traktował jako misję. Zresztą zadania czysto duszpasterskiej natury, sprawy bezpośredniego wpływu na dusze ludzkie były mu zawsze bliskie. Miałem sposobność odwiedzić go w Sichowie, gdzie w czasie przymusowego wojennego urlopu od pracy umysłowej (urlopu zresztą niezupełnego) pełnił funkcje duszpasterskie. Z prawdziwą dumą i miłością pokazywał urządzoną przez siebie kaplicę, mówił o swej pracy, ciężkiej zresztą przy jego ówczesnym stanie zdrowia, radował się rezultatami pracy. A właśnie to całkowite oddanie się tym pracom sprawiło, że rezultaty te istotnie były znakomite, choć ten uczony i myśliciel na pozór nie bardzo się do tego typu pracy nadawał, a jego kazania, w których nieraz było coś o transcendencji i immanencji, nie zawsze mogły być dla prostego ludu zrozumiałe.

Tajemnicą tych sukcesów była osobowość ks. Michalskiego. Ona także stanowiła o ogromnym wpływie, który w ciągu całego niemal międzywojennego dwudziestolecia wywierał na inteligencję katolicką w Polsce, a zwłaszcza na młodzież. Młodzież akademicką, z którą stale był w bardzo żywym kontakcie, której pomagał w pracach, którą wychowywał. Odczyty ks. Michalskiego, a proszony o nie często — rzadko odmawiał, były zawsze wydarzeniami; na różnych zbiorowych imprezach

intelektualnych, kursach czy Tygodniach Społecznych, stanowiły zawsze punkt centralny. Bo było wiadome, że w ujęciu ks. Michalskiego problem uzyskiwał jakąś ogromną głębię, było wiadome, że ks. Michalski był niezastąpiony, że tego, co on może na dany temat powiedzieć, nikt inny nie powie.

Podobnie i w bezpośredniej pracy wychowawczej na wydziale teologicznym, gdzie spod jego ręki wyszło niejedno pokolenie księży z kilku diecezji. Miałem szczęście przez jeden rok uczestniczyć w seminarium filozoficznym prowadzonym przez ks. Michalskiego, jako jedyny zresztą wówczas świecki wśród księży. Widziałem wtedy z bliska, z jaką możnaby powiedzieć pasją i właśnie poczuciem misji ks. Michalski szukał nie tyle rezultatów naukowych pracy swych uczniów, choć i one przychodziły i niejeden z jego uczniów, według swych możliwości kontynuuje dziś jego dzieło, ale przede wszystkim uczył myśleć, rozbudowywał zainteresowania, pogłębiał i rozszerzał horyzonty intelektualne, kształtował ową postawę uniwersalistyczną, o której była mowa wyżej.

*

To wszystko, cośmy o ks. Michalskim powiedzieli, można zebrać w jednym stwierdzeniu: był on najwybitniejszym chyba w ostatnich latach twórcą współczesnej katolickiej kultury intelektualnej w Polsce. Tworzył tę kulturę aż do ostatniej chwili swego życia; mimo podeszłego wieku i słabego zdrowia, mimo ciężkich przejść w obozie koncentracyjnym zachował aż do śmierci zdumiewającą młodość, świeżość i chłonność umysłu, który aż do końca coraz to nowe tematy i nowe prace brał na swój warsztat. Dlatego też jego strata jest tak nie do powetowania.

Ale nie miejsce tu na żale. Trzeba wyciągnąć wnioski.

Wniosek pierwszy, narzucający się niejako: dzieła, wszystkie dzieła ks. Konstantego Michalskiego muszą wyjść w zbiorowym wydaniu. Trzeba zebrać razem wszystkie prace specjalne, naukowe, rozproszone przeważnie po różnych, mało nieraz dostępnych wydawnictwach PAU. Ale jeszcze większa jest konieczność wydania tych rzeczy, które będą potrzebne nie tylko historykowi specjaliście, ale każdemu katolickiemu inteligentowi. A więc trzeba zebrać w jednym tomie jego wspaniałe studia o Dantem, drugi, niemniej pilny tom musi objąć prace z zakresu filozofii dziejów. Wreszcie kilka tomów nie-

wątpliwie obejmie zbiór drobniejszych rozpraw i artykułów zarówno tych ogłoszonych po czasopismach bardziej specjalnych jak i tych z „Czasu" i „Tygodnika Powszechnego". Jeden tom zresztą takich wybranych studiów ukazał się przed wojną w pięknym wydaniu „Verbum" p. t. „Nieznanemu Bogu".

Wkrótce ma wyjść z druku wydanie większej pracy, którą ks. Michalski pisał od powrotu z obozu koncentracyjnego p. t. „Między heroizmem a bestialstwem". Byłoby może rzeczą pożądaną, ażeby książka ta wyszła już jako jeden z tomów wydania zbiorowego.

Ale to jeszcze nie wszystko. Jest wniosek dalszy, jeszcze ważniejszy. Ks. Konstanty Michalski nie żyje, ale dzieło jego trzeba kontynuować, trzeba wypełnić jego niespisany testament. Oczywiście niełatwo i nieprędko znajdzie się ktoś, kto będzie mógł zająć jego miejsce, ale dzieło jego może być zbiorowym wysiłkiem kontynuowane. To dzieło to nie co innego, jak dalsze pogłębianie kultury katolickiej w Polsce, zwłaszcza kultury intelektualnej, to przede wszystkim kształtowanie owej postawy uniwersalistycznej, nie tylko w dziedzinie myśli, ale w ogóle na terenie kultury we wszystkich dziedzinach, w których może rozwijać się jakieś świadome działanie katolików. Wszędzie, napotykając czy to myśl obcą, czy to dzieło nie z naszego natchnienia powstałe, mamy obowiązek zbliżać się z tym samym głodem prawdy, wszelkiej prawdy, jaki cechował ks. Rektora Michalskiego, ażeby te obce zjawiska nie zwalczać, ale przezwyciężać, przyswajając sobie, własnej kulturze wszelkie wartości istotne i trwałe.

Tylko ta postawa uniwersalistyczna pozwala na poprawne przeprowadzenie procesu kultury współczesnej, na oddzielenie owych wartości istotnych od pozornych, od plew, które zdmuchnie wiatr historii. Tylko ta postawa pozwoli na skuteczne i trwałe budowanie w Polsce kultury chrześcijańskiej. I to jest właśnie testament ks. Konstantego Michalskiego.

Jerzy Turowicz

JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI

Z TRAGEDII WIELKIEGO HUMANITARYSTY

Nie może być większego nieporozumienia, niż to, które widzi w stylu Żeromskiego, w jego artystycznym widzeniu, zależność od jakiejś specjalnej doktryny społeczno-politycznej...

...Żeromski — duszę swą łamie pragnieniem jakiegoś ostatecznego uświęcenia: na próżno bowiem szuka w duszy jakiegokolwiekbądź, względnego choćby pierwiastka mocy. Na niczym nie może się oprzeć...

STANISŁAW BRZOZOWSKI: „Legenda Młodej Polski".

I.

Szarpiący serce, nieprzezwyciężony pesymizm Żeromskiego był całkiem odrębną nutą w literaturze polskiej. Łączył się on z idealizmem jego duchowej postawy, z heroizmem napiętym na najwyższą miarę. Symbioza tych dwóch różnorodnych czynników była na gruncie kultury polskiej, łączącej tradycyjnie idealizm z optymizmem, czymś tak niespodziewanym, tak odbiegającym od zwykle zajmowanej postawy, że stanowiła od dawna przedmiot rozlicznych krytycznych analiz i dawała pole do najrozmaitszych, często przeciwstawnych osądów. Straszliwe przeżycia ostatnich czasów, które jakby nawałnica cierpienia wstrząsnęły duszą polską, uczyniły zagadnienie powyższe ponownie aktualnym. Ale, rzecz znamienna, odzywające się głosy zajęły przeważnie w stosunku do wielkiego powieściopisarza stanowisko raczej rewizjonistyczne niż aprobujące. Niedawno spotkaliśmy się nawet ze zdaniem, które genezę pesymistycznego poglądu na świat Żeromskiego upatrywało w nalotach fin de siècle'owego dekadentyzmu, w błędnym odniesieniu się do rzeczywistości, odczutej przez autora, jakoby

coś obcego, czemu się przeciwstawia swobodne, nieskrępowane „ja" *). Otóż wydaje nam się, że tak ostro zarysowane ujęcie upraszcza bardzo zawiłe i bardzo doniosłe zjawisko, jakie stanowił idealistyczny pesymizm Żeromskiego; bliższe wniknięcie w jego motywy odsłoni nam tragedię szlachetnego humanitarysty, którego niespokojne serce, pozbawione mocnego oparcia, jakie daje duszy ludzkiej granitowa wiara, nadarmo w sobie i poza sobą szukało jakiegoś pewnego utwierdzenia. Inaczej mówiąc, jesteśmy przekonani, że genezy pesymizmu Żeromskiego szukać należy nie tyle we wpływach zewnętrznych, ile raczej w jego wewnętrznej strukturze, zwłaszcza w świecie jego przeżyć religijnych.

Był on naprzód wynikiem właściwości, która w niepowszednim stopniu chlubnie charakteryzowała wielkiego pisarza: jego niezwykle rozwiniętego zmysłu realizmu, dzięki czemu jego idealizm zyskiwał zwykle mocną podstawę, unikając romantycznego zawieszenia w próżni. Ale ten krytyczny realizm nie tłumaczyłby nam jeszcze ze wszystkim tak silnego napięcia pesymizmu. Źródło jego najgłębsze stanowiło tak charakterystyczne dla Żeromskiego do głębi tragiczne widzenie świata.

II.

Przypatrzmy się tym sprawom nieco bliżej. A więc najpierw krytyczny realizm Żeromskiego. Dzięki trzeźwości swojego spojrzenia uniknął on tych złudzeń, jakim hołdował pogrążony w naiwnej wierze w dobroć człowieka romantyzm. Nie podzielał optymistycznego sądu Słowackiego z doby „Samuela Zborowskiego", że zło jest tylko tragiczną pomyłką człowieka, w dążeniu ku wyżynom, omyłką, która kiedyś zostanie wyrównana, nie wierzył, aby wystarczyło rzucać w ludzkość najgórniejsze hasła na to, aby miliony zerwały się do wielkiego czynu w zgodnym porywie, przeanielone duchem. Nie wierzył, bo znał zbyt dobrze prawdziwą naturę człowieka, bo umiał czytać i w skrytościach własnego, często upadającego, rozdartego serca. On wiedział — jak to nam przypomniał Borowy — że „największa tyrania w nas samych". I świadczy to o jego przedziwnym instynkcie oraz szczerości, że wbrew panującym poglądom pozytywistyczno-radykalnym, które wszelkie zło sprowadzały do niedoskonałości wadliwych form i urządzeń ludz-

*) Por. artykuł Jerzego Radkowskiego w „Tyg. Powszechnym" nr 15.

kich, on sięgał nierównie głębiej. Widział je do gruntu wkorzenione w naturę ludzką, odgadywał istniejące poza człowiekiem i pchające go w przepaść moce ciemności. Jego tak wrażliwa na ból i cierpienie dusza odczuwała, że potworne kształty, w których demonstruje się złość tego świata, są zbyt ohydne, by w samej naturze ludzkiej miały swój początek, że stoimy tu wobec strasznej tajemnicy nieprawości. Nic też dziwnego, że nie przypuszczał, aby sama zmiana warunków zewnętrznych, choć tak potrzebna i choć tak gorąco o nią walczył, była w stanie odrodzić człowieka, aby największe nawet postępy techniki i organizacji były w stanie przemóc zwierzę w nim drzemiące. Problem zła i cierpienia stawał się dla niego problematem zasadniczym i zarazem węzłem gordyjskim, problematem najboleśniejszym, który ciężarem swym przygniatał jego serce. Można wprawdzie powiedzieć, że w swojej beznadziejności nazbyt niekiedy czarno spoglądał na otaczającą nas rzeczywistość, że tego rodzaju pesymizm prostą ścieżką musiał wieść do rozpaczy, że mylił się sądząc, że nad światem zawisła złowroga potęga Arimana jako coś nieodpartego, ale błąd jego tkwił w czym innym niż to się pospolicie przyjmuje. Nie polegał on z pewnością na tym, że Żeromski w przeciwieństwie do frazeologów postępu nie łudził się nadzieją ciągłego doskonalenia się ludzkości, ani na tym, że nie wierzył, aby za ideą poszły w przyszłości posłuszne tłumy, ani na tym, że wątpił w to, by człowiek potrafił kiedyś zdusić w sobie nieustannie tlące zarzewie zła ani na tym w końcu, że nie utożsamiał postępu technicznego z rozwojem moralnym człowieka. Bo co do tego wszystkiego miał najzupełniejszą rację.

I nie wpływ dekadentyzmu Młodej Polski, snobistycznie zabawiającej się demonizmem i satanizmem, zrodził u niego taką szczególną postawę duchową. Kształtowała się ona dzięki jego najosobistszym, najbezpośredniejszym doznaniom, była następstwem jego nieustraszonego spojrzenia w przepaść rzeczywistości, jego dążenia do uchwycenia bezwzględnej prawdy przeżycia. Ale ta prawda, która tak jemu jednemu w obozie radykalno-postępowym odsłaniała się bez żadnych upiększeń, w całej nagości, była negatywnym potwierdzeniem chrześcijaństwa. Głosiła mu ona wieść pełną niewypowiedzianej grozy, że nowoczesny, dumny człowiek, zmierzający do stanowienia o własnym losie, odrzucający Boga jako ograniczenie, nie może znaleźć nigdzie oparcia przeciwko złowrogim siłom nieprawości,

które go zewsząd otaczają, nie wyłączając jego własnego serca. Ta tragedia, to bankructwo samowładnego, heroicznego, laicystycznego humanitaryzmu na naszym gruncie doszły w twórczości Żeromskiego do najpełniejszej samowiedzy*). I jeśli o omyłce prometejskiej duszy pisarza trzeba nam mówić, to — dla chrześcijanina — polegała ona na tym, że nie zaufał Temu, co świat trzyma w Swej opatrznościowej i najmiłosierniejszej dłoni — Temu, który jest pogromcą duchów ciemności.

III.

Widzieliśmy jak realizm prowadził Żeromskiego do tragizmu metafizycznego, ale przez to nie wyczerpaliśmy jeszcze wszystkich jego przyczyn. Jeśli u Żeromskiego — jak to ostatnio powiedziano — irracjonalna rzeczywistość działa zawsze katastroficznie, to to nie może być żadną miarą powodem do stawiania zarzutów, do atakowania tego rodzaju postawy duchowej. Bo przecież tę postawę znamy i rozumiemy bardzo dobrze: jest to postawa nawskróś tragiczna. Dawno już stwierdził największy krytyk polski Stanisław Brzozowski, iż u Żeromskiego „dojrzało przeświadczenie, że życie jest tragicznym, nie w jakichś wyjątkowych podstawach swoich, lecz całe na wskroś, w każdym swym drgnieniu". Nie będziemy na tym miejscu wiedli sporu, czy ta zdolność tragicznego widzenia świata jest czymś wrodzonym, cechą właściwą tylko pewnym jednostkom, jak to głosi znakomity tragizmu teoretyk Max Scheler, czy też tylko czymś nabytym. Wystarczy wskazać u Żeromskiego na sam fakt tragicznego ujęcia bytu w stopniu zgoła niezwykłym, oraz przypomnieć, że do potęgowania się tego nastawienia współczesna rzeczywistość aż nazbyt wiele dostarczała mu powodów... Poza ogromnie ciężką młodością, w pierwszym rzędzie działał tutaj klimat niewoli, której pęta i to nie tylko zewnętrzne, ale i wewnętrzne, wynikłe z niedającego się złagodzić antagonizmu dwuch cywilizacji, swojskiej i narzuconej, odczuwał w sposób szczególnie drażniący.

„Twórczość Żeromskiego — jak ją charakteryzuje Brzozow-

*) Swój szczytowy wyraz znalazła ona w twórczości Fryderyka Nietzschego, która tak wstrząsająco odmalowała pustkę i rozpacz duszy odrzucającej Boga i opierającej się na samej sobie. Świetnie ten zapoznany rys nietzscheanizmu uwydatnił ostatnio Pfeil w swej rozprawie p. t. „Tragizm negacji Boga".

ski — wyrosła z warunków, które konsekwentnie niszczą dzień za dniem, godzina za godziną samą zdolność życia, czucia, kochania. Nie o zewnętrzny ucisk chodzi tylko: chodzi o wewnętrzne przeświadczenie, że życie, jakie się prowadzi, nie jest tym, jakie by się mieć chciało i mogło". Istotnie uderzać nas musi ta niebywała różnorakość form, w których się uwydatnia tragizm powieściopisarza. Brak miejsca nie pozwala na ich dokładniejsze przedstawienie, musimy się ograniczyć do wymienienia tylko najbardziej zasadniczych. Wspomnieć więc naprzód należy o tym rozdźwięku, który się rodził z dwoistości jego natury, rozdartej między płomiennym pożądaniem ciała, a porywami ducha zdolnego do największych wyrzeczeń; dwoistość ta wzmagała się jeszcze na skutek krzyżowania się w duszy Żeromskiego dwóch typów cywilizacyjnych: swego własnego rodzimego, do którego był ponad życie przywiązany i obcego, który, choć zasadniczo występował jako coś wrogiego i narzuconego, w pewnych wszakże punktach jawił mu się w uroczym kształcie swego niczym nie skrępowanego witalizmu jako przemożna pokusa („Uroda życia"). Jego brak dyscypliny wewnętrznej, raz po raz pokonywany, a jednak nigdy nie przezwyciężony, tutaj miał swoje najtajniejsze, wewnętrzne uzasadnienie. Na tym to psychomoralnym tle odbywało się u Żeromskiego ciągłe ścieranie się w antynomijnym konflikcie różnorodnych idei.

Zaraz na pierwszym planie poruszyć trzeba również ścieranie się chrześcijaństwa z radykalizmem. Proces to najmniej uwypuklający się w twórczości Żeromskiego, ale może się nie pomylimy przypuszczając, że był on najboleśniejszym, najbardziej tragicznym i dlatego nigdy w całej rozciągłości nie został ujawniony. Wiadomo, że w latach swej młodości był Żeromski szczerze wierzącym i praktykującym katolikiem. Postawa ta jednak uległa załamaniu i twórczość Żeromskiego coraz bardziej się zaczyna kształtować w klimacie laicystycznym. Sprawy te wymagają jeszcze bliższego zbadania, o ile można głębiej wniknąć w tak złożony i osobisty proces, jakim jest utrata wiary. Trudno tu rozważać, co w tym przeobrażeniu odegrało rolę decydującą: czy atmosfera wolnomyślnego radykalizmu, do której się przez rodzinę swej żony zaczął coraz bardziej zbliżać, czy rozluźnienie hamulców obyczajowych, dochodzące już niekiedy do erotycznej obsesji. Ale jakiekolwiek były przyczyny, sądzimy, że trudno mówić o zupełnym zerwaniu z kli-

matem chrześcijaństwa u człowieka, który napisał „Dumę o Hetmanie" i uległ czarowi Brata Alberta, z którym spotkanie uwieczniło się w niezapomnianych kartach „Nawracania Judasza". Jeżeli atakował nawet Kościół, to nie dlatego, jakoby czuł niechęć do chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, on za nim często tęsknił, tylko sądził, że Kościół nie wypełnia jego ideału, stąd beznadziejne poszukiwania po różnych drogach, stąd szczególna jego predylekcja do najbardziej polskiej formy reformacji — do arianizmu. Pewne, niekiedy bardzo rażące, słabości i występki pierwiastka ludzkiego w Kościele utożsamiał z samą jego istotą. W Rzymie papieskim — ulegając tutaj wpływowi epoki, żeby tylko wspomnieć „Leonarda da Vinci" Merežkowskiego — widział głównie Rzym renesansowy, Rzym życia wystawnego, niekiedy nawet rozwiązłego, Rzym mecenasa sztuki, krótko mówiąc — Rzym Borgiów i Medyceuszów, nie dojrzał tam natomiast Rzymu świętych, Rzymu, na którego stolicy zasiadali synowie wieśniaczy, Rzymu Leona XIII, nie przeczuł Piusa XI. Wielkie wskazania społeczne papieskich encyklik nie dotarły do jego świadomości i wydawało mu się, że musi wybierać tylko między dwiema alternatywami: między katolicyzmem konserwatywnym, bazującym na osławionym aliansie pomiędzy „tronem a ołtarzem", a co za tym idzie, zrezygnować z idei sprawiedliwości, a radykalizmem — realizującym tę ostatnią, ale odrzucającym dogmat chrześcijański. Było to winą zapewne nie tylko samego Żeromskiego, ale i atmosfery współczesnego mu polskiego katolicyzmu, nazbyt silnymi węzłami sprzęgniętego z programem „Stańczyków", że powieściopisarz nie rozumiał tego, iż prawdziwy katolicyzm jest właśnie czymś trzecim — ową złotą drogą środkową, iż podkreślając olbrzymią, nie dającą się zastąpić rolę miłosierdzia, katolicyzm ani na włos nie myśli ustąpić z równie doniosłej społecznej sprawiedliwości. I jest osobliwy tragizm w tym, że to nieporozumienie trwało aż do końca, choć Żeromski — podobnie jak uprzednio Mickiewicz — daleki był od wiązania się jakimiś partyjnymi formułami i do tej pośredniej drogi instynktownie się zbliżał.

IV.

Jak silne tutaj było duchowe powinowactwo, o tym świadczy druga tragiczna kolizja Żeromskiego, zachodząca pomiędzy jego humanitaryzmem a radykalizmem. W kilku słowach mu-

simy ją streścić. Z jednej strony jego gorące serce łaknące sprawiedliwości pożądało jak najszybszego jej urzeczywistnienia, buntowało się przeciwko odkładaniu jej na jakąś bliżej nie określoną chwilę. Był przeświadczony — „Przedwiośnie" dało temu dobitny wyraz — że Odrodzona Polska utrzymać się może tylko po przeprowadzeniu wielkich, zasadniczych reform społecznych. Budziły się w nim wątpliwości, czy doczeka się momentu przebudowy społecznej na ewolucyjnej drodze. Z drugiej strony jego wielki rozsądek oparty o doświadczenie dziejowe, uprzytamniał mu jasno, że nazbyt pochopne przewrócenie istniejącego porządku przemocą, poprzez rewolucję, wyzwoli z duszy ludzkiej bestię, gdy się raz wejdzie na tory gwałtu i brutalnej siły, gdy przemiany zewnętrzne nie połączą się z przeobrażeniem wewnętrznym, gdy rewolucja moralna nie uprzedzi rewolucji fizycznej. Zagadnienie użycia siły było dlań nie tylko w tym wypadku, ale w ogóle dręczącym problematem. Jego liberalizm wyrywał się do państwa swobody i bratniej zgody — złote sny, którym na opak stawała przyziemna rzeczywistość.

I oto w związku z tym zarysowało się nowe przeciwieństwo: idei nacjonalistycznej, która zmierzała do ustanowienia w państwie narodu-gospodarza, jako wyłącznego suwerena, i idei politycznego liberalizmu, która sterowała w kierunku koncepcji federatywnej, łączącej na równych prawach w jednym państwie różne narody. Och, nie była to łatwa sprawa do zniesienia dla Żeromskiego: antynomia. Wszak był to jeden z największych polskich nacjonalistów. Umiłowanie narodu dochodziło u niego do wyżyn konradowej ekstazy. Nawet tak droga mu kwestia społeczna nie była w jego przeżyciu czymś oderwanym od narodowego bytu, ale właśnie wyrastała na podłożu niesłychanego zespolenia z narodem. W wyrównaniu majątkowych dysproporcji, w przeprowadzeniu społecznej sprawiedliwości, w podniesieniu bytu szerokich warstw widział on doprowadzenie do końca procesu samowiedzy narodu, umożliwienie nieograniczonej już pełni narodowego życia.

Wreszcie w oddali zarysowały się w tragicznym spięciu kolizje między naturalistycznym, patriarchalnym, wsiowym stylem życia, który opierał się o bytowanie jak najściślej złączone z przyrodą, a technokratyzmem, którego konsekwencje zagrażały zmechanizowaniem życia. Antagonizm to wprawdzie w twórczości Żeromskiego jasno nie sformułowany, długo nie-

uświadomiony, zapoznany, ale zdaje się, że u schyłku życia zarysował się przed oczyma powieściopisarza-społecznika. Czyż to bowiem nie wymowne, że te dwa przeciwstawne dążenia godzą się wprawdzie jeszcze w jego ostatniej powieści harmonijnie ze sobą, ale... w „szklanych domach" Seweryna Baryki.

Ale jeszcze jednego motywu tragicznego nie wyliczyliśmy, a dostarczył on przecież tematu do najbardziej wzruszających stronic Żeromskiego. Płynął on z tego strasznego poczucia rozdarcia, jakie istniało w jego duszy między namiętnym, żywiołowym, do obłędu już dochodzącym umiłowaniem głowy najdroższej, a poczuciem obowiązku, konieczności złożenia swego umiłowania na ołtarzu innej, wyższej sprawy. Jest ono w powieściach jego podwójnie zagrożone. Czyha na nie tak zła przygoda, jak i własna słabość i niestałość; a nie ma się gdzie schronić, nie ma gdzie biec o ratunek. W takich chwilach niekiedy przypomina się zapomniany Bóg; Ryszard Nienaski, zatrwożony o Xenię, będzie wzywać Jego imienia...

Tego chyba dość, aby stwierdzić, że ilość przeżytych przez Żeromskiego wątków tragicznych, nie fikcyjnych, ale z samego podłoża rzeczywistości zaczerpniętych, jest zdumiewająco wielka. Doprawdy trudno znaleźć w Polsce pisarza, u którego samowiedza tragizmu doczesności byłaby tak niezwykle bogata. W jaki sposób usiłował on ten tragizm zmóc, to już osobna historia duszy poety, której nie podobna tutaj przedstawić — temat, który prosi się o osobne studium. Na teraz dość wspomnieć, że tragizm ten nie mógł mimo wysiłków być przezwyciężony, niepodobna go bowiem przewalczyć tam, gdzie brak jest Wartości Absolutnej, a życie przedstawia się tylko jako układ różnorodnych wartości. Ale jeśli walka z tragicznym ustrojem tego świata była dla pisarza bojem już z góry przegranym, jeśli pozostawał według pięknego określenia Brzozowskiego „sam na sam" z klęską, to nie można stąd jeszcze żadną miarą wyciągać wniosku, jakoby ta postawa narzucała nam poczucie, że „wobec kosmicznej mocy zła jesteśmy zupełnie bezsilni no i... nieodpowiedzialni". Zarzut ten jest słuszny tylko w pierwszej swej części (problem bezsiły) i to tylko przy pewnej szczególnej interpretacji zła.

Bo i czymże jest ta „kosmiczna moc zła", jaki wobec niej powinniśmy zająć stosunek? Na to pytanie nie da się tak od razu odpowiedzieć, bez poczynienia koniecznych rozróżnień, wielorakie bowiem mogą być gatunki zła. Weźmy więc naprzód

zło w znaczeniu szerszym jako zło fizyczne, jako nieład ustroju tego świata rodzący cierpienie.

W koncepcji chrześcijańskiej całkowite usunięcie cierpienia ze świata nie jest wcale możliwe; można mówić tylko o jego złagodzeniu. Nie podziela chrześcijaństwo ułud racjonalizmu, święcie wierzącego, że postęp ludzkości jest tylko kwestią czasu, kwestią rozwoju umysłowego ludzkości i rosnących zdobyczy techniki. Nie zapomina o tym, że natura ludzka skażona grzechem jest skłonna do złego i że upaść może przepastnie nisko, jeśli się oprze wezwaniom Łaski. A jeśli chrześcijaństwu obcy jest w tej sprawie naiwny optymizm, choć żywi tak silną wiarę w nieograniczoną skuteczność Bożych pomocy, to czyż dziwić się nam, że pozbawiony tej wiary Żeromski odczuwał zagrożenie świata przez ból, jako fakt nie dający się usunąć nawet przy całym heroizmie pionierów ludzkości. Jest to przecież tylko dowodem jego ogromnej szczerości...

V.

Omówiliśmy kwestię zła fizycznego, przejdźmy teraz do zła w znaczeniu ściślejszym, do zła moralnego. To zło możemy odczuwać jako zło istniejące w nas, to jest jako grzech, albo jako zło od nas niezależne, które na nas napiera jako pokusa. Z pierwszego zdawał sobie artysta doskonale sprawę, uginał się nawet niekiedy pod jego przemożnym brzemieniem. Czyż to nie on napisał „Dzieje grzechu"? Ale też temu złu, mimo częstych i smutnych załamań i upadków, niejednokrotnie nieubłaganą wypowiadał walkę. Ileż razy wyrażał pragnienie uwolnienia się od niego przez czystość moralną dochodzącą do wyżyn świętości. Niepodobna więc tutaj mówić o bezsile. Drugie zło, zło poza nami, istnieje nie tylko w świecie, ale i jako zło strąconego anioła, jako moc ciemności. Jest ono jednak całkowicie niemocne wobec dobrej woli ludzkiej, wspartej Łaską i wagę jego Żeromski niewątpliwie ogromnie przeceniał, gdy niekiedy najczarniejszymi barwami malował jego straszliwy nacisk. Ale ta przesada nie była pozbawiona głębszej przyczyny. Jest to zupełnie naturalnym, że w miarę jak w duszy pisarza słabła wiara w Opatrzność i Miłosierdzie Boże, rosło równocześnie otaksowanie roli zła, przeżywanego jako coś niebotycznego. Nie było się na kim oprzeć, jak tylko na samym sobie, na własnej słabości, nie dało się tu nic przeciwstawić krom własnego charakteru, krom swojej własnej woli.

A równocześnie to ujęcie przezeń zła moralnego w postaci absolutnego pierwiastka, jakby nawiązujące do dualizmu głoszonego przez mazdeizm, do jego koncepcji Arimana, było zarazem i tragiczną próbą ocalenia we własnej duszy wiary w Boga. Skoro nie zdołał Żeromski pogodzić istnienia Boga-Dobroci z nędzą, cierpieniem i nieprawościami człowieka, wydało mu się, że znajduje pojednanie w prastarej doktrynie Zaratustry, głoszącej współbytowanie dwóch odwiecznych i w ciągłej walce z sobą zostających pierwiastków: złego i dobrego.

Z tego ucisku zła zdawał się jednak pisarz pod koniec wyswobadzać. Podniósł to Borowy z okazji „Przepióreczki", gdzie „jest wprawdzie zło: płynie ono z samego porządku rzeczy, ale staje się zaczynem i poręką dobrego".

VI.

Tak wygląda problem bezsiły Żeromskiego wobec zła, a teraz spojrzymy na kwestię odpowiedzialności. Fakt, że zło fizyczne nie zostanie ze szczętem usunięte, jeszcze w niczym nie przesądza innej, nierównie ważniejszej kwestii, że jesteśmy zdolni przeciwstawić się złu w sensie etycznym i że w związku z tym ciąży na każdym z nas ogromna i niedająca się niczym zastąpić odpowiedzialność. A co do naszej możności i powinności w podjęciu tej walki, Żeromski nie miał najmniejszej nawet wątpliwości. Przeciwnie, właśnie poczucie odpowiedzialności potęgował powieściopisarz w sposób tak silny, że aż niekiedy przesadny; wystarczy wspomnieć Judyma i Przełęckiego. A jeśli właściwością tą obdarzał nie naturę ludzką jako taką, ale wybrane jednostki, obdarzone heroiczną wolą, to nie był to ani przypadek, ani maniera wynikająca z jakiejś słabości wewnętrznego nastawienia, ale znowu głęboka prawda życia.

Spotykamy u niego to piękne a niezwykłe zjawisko, że poprzez twarz jego najszlachetniejszego bohatera, Stanisława Żółkiewskiego, przebija się w „Dumie o Hetmanie" jakieś, jakby Chrystusowe oblicze. Łaknienie Chrystusa odtworzonego w człowieku było jego palącym głodem. Nie potrafił zdobyć się na wiarę w Chrystusa Syna Bożego, modelował więc na Jego podobieństwo rozmaite pomniejsze postacie zbawicieli, które ludzkość rodzi ze swego grzesznego łona. W gruncie rzeczy był to plan niewykonalny; bohaterowie Żeromskiego wszystkie swoje moce duchowe czerpać mogą tylko z własnej duszy, ze swej własnej nieskazitelności — postawa, która zagraża

prawdziwej pokorze, wiedzie do utajonej pychy. W działaniu swoim opierają się oni jedynie na honorze, na wierności samemu sobie, słowem, hołdują pewnego rodzaju stoicyzmowi — rys, który spokrewnia naszego powieściopisarza z Conradem. Ale takie oparcie jest nie tylko zbyt zawodne, zbyt wiotkie, (ten punkt widzenia, nawiasem mówiąc, uchodzi baczności Żeromskiego), ale nie daje także dostatecznych podstaw do oddziaływania moralnego na drugich, do podnoszenia ich ku wyżynom ideału. Najwznioślejsze nawet jednostki mogą u Żeromskiego dać wzór bohaterskiego zgonu, lub wyjątkowego poświęcenia, ale zbawczej nauki, wyzwalającego słowa nie są w stanie ze siebie wysnuć. Nic znamienniejszego np. nad to zakłopotanie szlachetnej duszy Czarowica w „Róży", kiedy ma rzucić swemu otoczeniu jakieś etyczne wskazania, naszkicować mu program moralny. W rezultacie nie wyjdzie poza kuse ogólniki. Ubóstwo treściowe laicystycznego humanitaryzmu, operującego bardzo nieokreślonymi i szczupłymi pojęciami, sprawia tutaj, że dostarczenie motywów postępowania, zakreślenie konkretnej normy działalności w takich momentach stale zawodzi.

VII.

Tym się też tłumaczy, że niektórzy bohaterowie Żeromskiego szukają jakiejś nadzwyczajnej drogi wyjścia z tragizmu sytuacji społecznej i narodowej. Myliłby się jednak, kto by przypuszczał, że ten niezwykły bohaterski czyn, rozcinający zawikłaną plątaninę rzeczywistości, działa „jakąś nadnaturalną, nadprzyrodzoną siłą, działa jakąś formą cudu". Z rozwiązaniami, w których litościwa Opatrzność wbrew nadziei przychodzi w najtrudniejszych chwilach z niespodzianą pomocą, Żeromski nie miał nic wspólnego. Nie miotałby się tak rozpaczliwie w sieci swojego nieprzezwyciężonego tragizmu, gdyby zdobył się na wykrzesanie w sobie zaufania do Najwyższej Rzeczywistości, gdyby uznał, iż świat w sposób wzrokowi ludzkiemu niepojęty jest jednak rządzony nie tylko przez Absolutną Wolę, ale i przez Nieskończoną Dobroć, że jest — jak się ze wspaniałą trafnością wyraził ongiś Marian Zdziechowski — „jakiś sens w bezsensie bytu ukryty".

Cud dla Żeromskiego był zawsze zjawiskiem naturalnym, jakimś nadzwyczajnym dziełem ludzkiego geniuszu — był wynalazkiem. Widać w tym ujęciu wyraźnie spuściznę pozytywizmu; wystarczy wspomnieć „Lalkę" Prusa i szereg jego arty-

kułów, w których ta koncepcja jest szeroko rozbudowywana. Ale nie jest to ze strony Żeromskiego tylko jakieś mechaniczne przejęcie motywu, lecz po prostu wewnętrzna konieczność jego ideologicznej problematyki. Skoro nie można było znaleźć — jak wspomnieliśmy — ani ostoi w wierze w rządy Boże nad światem, ani w wierze w moralne udoskonalenie się ludzkości, ani w wierze w socjalną rewolucję, pozostawała jeszcze jako ostatnie ujęcie nadzieja w rewolucję techniki, która sama jedna miała usunąć życiowe dysonansy i konflikty oraz doprowadzić ludzkość do dobrobytu i harmonii. Że to było jednak dla Żeromskiego raczej urocze marzenie, niż realna perspektywa przyszłości, świadczy zdaje się ta okoliczność, że u końca swojej twórczości, w „Przedwiośniu" potraktował te plany jako legendę, jako niedościgłą wizję śnioną o „lepszym jutrze", ujmując je jako przedśmiertne rojenia starego Baryki. Były one poetycką fikcją podobną do tej, jaką niejednokrotnie z uporem sugerował w swych utworach, przedstawiając różnych filantropów, składających swe olbrzymie majątki na ołtarzu społecznego dobra. Nie znaczyło to oczywiście, aby pisarz był przekonany, że wszyscy bogacze pójdą tym torem, chodziło tylko o przejęcie co szlachetniejszych posiadaczy ideą wyrzeczenia. Podobnie i to snucie mitu „szklanych domów" było więcej pobudką do wytężonej pracy nad podniesieniem poziomu gospodarczego życia, niż sugestionowaniem wiary, że tu właśnie a nie gdzie indziej jest klucz, rozwiązujący wszystkie trudności bytowania.

Niebezpieczeństw związanych z rozbudową technokratycznego stylu życia Żeromski nie domyślał do końca, widząc zgodnie z atmosferą swojej epoki błogosławieństwo w rozwoju ludzkiej wynalazczości.

Dla nas, którzy oglądaliśmy, do jakich niszczących następstw prowadzi jednostronnie ujęty maszynizm, niepodporządkowany potrzebom ludzkiej osobowości, jest dziś rzeczą oczywistą, że rozwój techniki wymaga zwiększenia czujności duchowej i rozrostu sił moralnych człowieka. Ale chociaż ta strona technicznego procesu nie uświadomiła się jeszcze w pełni w twórczości Żeromskiego, to jednak coś z jej przebłysków zdaje się przeświecać na kartach jego powieści.

Wynalazek jednak w jego ujęciu nie był tylko chłodną inżynierską kalkulacją, zimnym tworem rozumu, ale stanowił oręż szlachetnego, bohaterskiego serca. Na prawdę płodnym

miał się on stać dopiero w rękach prawych, poświęcających się ludzi, miał być nagrodą za pracę i znój ofiarnego, zapominającego o sobie żywota. W ostatecznym więc rezultacie zasadnicze zagadnienie odrodzenia świata koncentrowało się dookoła kwestii stworzenia nowego duchem, przemienionego człowieka. Niezapomnianym wołaniem o taki ideał było jego dzieło ostatnie „Przepióreczka". Ale nawet w tym prześlicznym utworze — jednym z najpiękniejszych jakie wyszły spod pióra Żeromskiego — odczuwamy pewną utajoną słabość nieodłączną od jego wszystkich humanitarnych koncepcji. Oparcie się na swoich dobrych obyczajach przez Przełęckiego wydaje się nam podporą zbyt kruchą; nie widzimy żadnej Wyższej Mocy, na której mógłby się on w chwilach załamania oprzeć, z której zdrojów mógłby krzepić swoje mdlejące siły. Nie wierzymy, aby mogło powstać wielu takich świętych świeckiego altruistycznego humanitaryzmu, aby Przełęcki przez całe swoje życie mógł być dumny z nieskazitelności swych „dobrych obyczajów". W gruncie rzeczy oglądamy tu cudowną wizję, a nie codzienną rzeczywistość.

I patrząc na te ostatnie blaski twórczości gasnącego pisarza lepiej niż kiedyindziej wczuwamy się w tragedię jego prometeizmu, tragedię nie tylko Żeromskiego, ale i tragedię nowoczesnego człowieka. Nienasycone i niespokojne serce ludzkie tęskni za ideałem odkupionej duszy, szuka gorączkowo w zamkniętym kręgu doczesności tej prawdy, którąby je mogła z niewoli zła i cierpienia wyprowadzić, a zadawalać się musi tylko swoimi marzeniami, dopóki nie odnajdzie prawdziwie zbawczego Słowa.

Józef Marian Święcicki

PAUL CLAUDEL

LIST DO PRZYJACIELA

(ze zbioru „Positions et propositions")

List pański doszedł mnie w Tientsin'e, gdzie jestem teraz konsulem i administratorem małego miasta w pełnym rozpędzie wzrostu. To radość dla mnie dotykać tych wszystkich rzeczy bardzo grubych i bardzo realnych, takich jak tramwaje, kanalizacja, elektryczność i bezlitosna rachunkowość. Pan ma słuszność: praca to jedna z dobrych rzeczy w życiu i bez niej niebardzo wiem, co by się ze mną stało w Tientsinie. A jednak nie chcę mówić zbyt źle o tym kraju. Nie jest brzydki, jest nijaki. Prawie nie ma go. Trzy kitki trzciny i garstka piasku — oto cała przyroda, tak jak w tragediach, gdzie wystarcza fotel dla zaznaczenia pałacu. Dosyć to przystosowane do moich klasycystycznych upodobań. Za wszystko tu wystarcza niebo wieczne, nigdy nie przyćmione, wyczyszczone jak szyba piaskiem i octem, i tak przejrzyste, że oko mogłoby, zda się, rozróżnić jedną po drugiej Siedem Sfer Ptolomeusza. Teraz zimno wspaniałe. Oddycha się zamrożonym słońcem. Zimno wszystko kondensuje i dociska aż do maksimum prężności i stężenia, ono napina do dźwięczności strunę. Jakże pełne gwiazd są noce i jak się czuje zbliżanie się tej tajemniczej chwili Przesilenia, kiedy rok niepostrzeżenie kończy się i odwraca swój obieg, i kiedy Dziecię Boskie było nam oznajmione przez aniołów. I mnie wkrótce będzie dane dziecko, oczekujemy go w połowie przyszłego miesiąca. Cóż to za radość. Obyż ono mogło dopełnić w sobie to, czego nie dostało przeznaczeniom ojca. To, co byłoby się ziściło we mnie, gdyby nie owo zgubne upodobanie do próżnych słów.

I ja także przeżywam chwilę wielkiego pokoju i zawieszenia całej egzystencji. Na jak długo, nie wiem. Korzystam z tego, by pisać ody, co mnie bardzo zajmuje i uwalnia od strony fabularnej dramatów, zawsze trochę dziecinnej i konwencjonalnej. Podczas gdy tutaj mam poezję w stanie czystym: tylko ruch i koordy-

nacja mas, jak w pięknej symfonii. Napisałem jedną odę o „Duchu i Wodzie" i zacząłem właśnie „Magnificat".

„Skrót", który panu posłałem, to nie próbka apologetyki, ale wykaz tematów do dyskusji w porządku logicznym i obiektywnym. Przywracać komuś wiarę to przedsięwzięcie zgoła innego rzędu. Wcale nie sądzę, by traciło się ją lub odzyskiwało przez procedér dialektyczny. Traci się ją tak, jak apetyt: ażeby go odzyskać, potrzeba nie rozpraw lecz kuracji, w której czynnik niezawodnie skuteczny stanowi modlitwa. Zmartwił mnie ton rezygnacji, który znajduję w pańskim liście. Oto człowiek o zdrowym sądzie, niespaczonym umyśle i wrażliwym sercu. Jakże więc może wyobrażać sobie, że to, co w jego naturze jest najsilniejsze, najlepsze, najżywotniejsze — oszukuje go, jest źródłem złudzeń i błędu, podczas gdy składniki jej najpospolitsze: namiętności, egoizm, instynkty materialne, których pole działania jest najbardziej ograniczone i które nie mogą wykraczać poza swą rolę narzędzi bez wywołania natychmiast zabójczych następstw — że one właśnie stanowią jedyną pewność i jedyny fundament uprawniony naszej natury.

Jedna jest droga —

A więc nie. Wiara w Boga, heroiczna, przezwyciężająca wszystko wiara w nasze zbawienie, to nie chorobliwa złuda, nie perwersja wrażliwości, ale urzeczywistnienie i dobitne uznanie naszej natury szlachetnej i płodnej (généreuse — generans), rdzennej, zdrowej. To, co jest życiem w nas — wierzy w życie, a to, co umiera, wierzy w śmierć. To, co w nas jest najbardziej, to nie jest coś, czego nie ma w ogóle. Nie trzeba tchórzliwie składać broni przed podszeptami zwątpienia, ale zdeptać je mężnie, jak stary Hiob, który wie, że Odkupiciel jego żyje. Gdy wpatrujemy się w niespokojną ruchliwość materii, szukamy i w niej przyczyny i celu. A jednak czyż dusza ludzka nie jest dokumentem pewniejszym, subtelniejszym, bardziej kształcącym polem doświadczalnym, dostępnym obserwacji tysiąckroć poufniejszej i dokładniejszej niż te wszystkie instrumenty, przy pomocy których, wychodząc poza siebie, zmuszeni jesteśmy uzupełniać niedostatki zmysłów. Wyznanie wiary setnika, „Rabboni". Magdaleny, i gorycz nieskończona, i rozpływanie się jej kobiecego serca, gdy ściska nogi Zbawcy swego zmartwychwstałego — ach, to nie wyobraźnia przemawia, to wybucha rzeczywistość, najbardziej ludzka i najstraszliwsza, to byt odpowiada Bytowi, stworzenie — Stwórcy. Temu, kto poznał taki wybuch przedziwny, wszystkie inne uczucia zwane naturalnymi wydadzą się bardzo sztuczne i niezupełne. Oto co znaleźć można jedynie w religii chrześcijańskiej, a nie w jakichkolwiek innych kultach — tylko przez nadużycie nieznośne zwanych religiami. Wiele by trzeba

papieru, by rozwinąć tę myśl. Proszę przynajmniej na tym punkcie dać wiarę człowiekowi, który wszystkie te religie zna nie z książek, ale przez zetknięcie bliskie i codzienne.

Nie, nasze obowiązki nie wiążą nas jedynie w stosunku do innych ludzi; a i względem nich nawet zobowiązania nasze nie w nich samych mają źródło. Jakkolwiek tkliwie kochają nas i my ich kochamy, opuszczą nas kiedyś; już teraz wymykają nam się w każdej minucie i my im wymykamy się w naszej głębi najistotniejszej, w tej głębokiej samotności, gdzie Bóg tylko może przeniknąć. W tym braku zasadniczym, który stanowi nie co innego, jak Jego nieobecność.

Oto prawda, która olśniła mnie nagle, jak słońce życia, w pewien dzień Bożego Narodzenia, przed dwudziestu laty, w Notre-Dame. Nie ma nic bardziej rzeczywistego niż Radość, nic żywszego niż życie, nie możemy obejść się bez Boga, a od Niego do nas — droga jest pewna i wytknięta. To nie egzaltacja mistyka stworzyła nowy porządek rzeczy, ale radość rozumna i naturalna żywego stworzenia, odnajdującego swój ład wiekuisty. Którego znakiem widomym i materialnym już dzisiaj na tym świecie jest Kościół.

tłum. H. M.

JOINVILLE

Z „ŻYWOTA ŚW. LUDWIKA"

Zamieszczamy mało u nas znany fragment piśmiennictwa średniowiecznego: Epizod z życia św. Ludwika, opisany przez Joinville'a, jednego z najbliższych ludzi Ludwika IX. Fragment ten ukazuje zbliska osobę świętego króla Francji, o którym napisał X. Konstanty Michalski (w niniejszym numerze „Znaku"), że był ucieleśnieniem heroizmu bojaźni Bożej. Mówi o tym przytoczony przez nas fragment.

W następnych numerach będziemy zamieszczali inne fragmenty piśmiennictwa średniowiecznego.

W imię Boga Wszechmogącego ja, Jan, pan na Joinville, seneszal Szampanii, nakazuję spisać żywot naszego świętego króla Ludwika, to co widziałem i słyszałem przez sześć lat, gdy mu towarzyszyłem na wyprawie zamorskiej [1]) i później, gdy powróciliśmy. A zanim opowiem wam o jego wielkich czynach i rycerskich przewagach, powiem, com widział i słyszał z jego świętych słów i dobrych przykładów...

Ten święty mąż umiłował Boga ze wszystkiego serca i stąd płynęły jego czyny; a okazało się to w tym, że jak Bóg umarł przez miłość swego ludu, tak i on wystawiał swe życie na wiele niebezpieczeństw dla miłości swego ludu i wiele ucierpiał, jak poniżej posłyszycie. Wielka miłość dla swojego ludu ukazuje się w tym, co powiedział do księcia Ludwika, swego najstarszego syna, podczas ciężkiej choroby, na którą zapadł w Fontainebleau: „Miły synu, rzekł do niego, proszę cię, byś zasłużył na miłość ludu w swoim królestwie; bo zaiste wolałbym, żeby jakiś Szkot przyszedł ze Szkocji i rządził ludem królestwa dobrze i sprawiedliwie, niż gdybyś ty miał nim rządzić źle"

Święty król tak umiłował prawdę, że nawet Saracenom nie chciał skłamać w tym, o co się z nimi ułożył, jak usłyszycie później.

---

[1]) Pierwsza krucjata Ludwika IX.

W jedzeniu był tak wstrzemięźliwy, że jak żyję nie widziałem, by sam zamawiał sobie jakieś potrawy, tak jak czynią ludzie bogaci — ale cierpliwie jadł, cokolwiek jego kucharze przysposobili mu i podali.

W słowach był tak umiarkowany, że nigdy w życiu nie słyszałem, by źle mówił o kimkolwiek, ani wymieniał imię diabła, co tak jest powszechne w królestwie, a co, jak sądzę, zgoła nie podoba się Bogu.

Swoje wino rozcieńczał w miarę, wedle tego, jakie to było wino.

Zapytał mnie, czy chciałbym zażywać czci na tym świecie, a raj osiągnąć po śmierci; odpowiedziałem: „Tak". A on mi na to: „Strzeżcie się tedy czynić lub mówić świadomie cokolwiek, do czego, gdyby cały świat o tym się dowiedział, nie moglibyście się przyznać: Ja to uczyniłem, ja to powiedziałem". Powiedział mi, bym strzegł się zaprzeczać lub odpierać słowa wobec mnie wypowiedziane, jeżeli by nie wynikała z tego szkoda dla mnie albo grzech, albowiem z twardych słów rodzą się utarczki, w których mnóstwo ludzi ginie. Powiadał, że ciało trzeba przybierać i ozdabiać w taki sposób, ażeby prawi mężowie tego wieku nie mówili, że to zanadto, ani młodzi ludzie — że zamało. Raz przywołał mnie i powiada: „Nie ośmielam się mówić sam do was o rzeczach, które dotyczą Boga, z powodu bystrości waszego sądu; ale zawołałem tych oto dwóch braci i chciałem zadać wam pewne pytanie". Pytanie było takie: „Seneszalu, czym jest Bóg?" Odpowiedziałem: „Sire, Bóg to jest coś tak dobrego, że nie może być nic lepszego". „Zaiste, rzekł, dobra odpowiedź, i jest ona zapisana w tej książce, którą trzymam w ręku. Otóż pytam was: co z dwojga wolelibyście, czy być trędowatym, czy popełnić grzech śmiertelny?" A ja, który mu nigdy nie kłamałem, odpowiedziałem, że wolałbym popełnić trzydzieści grzechów śmiertelnych, niż być trędowatym. A kiedy bracia odeszli, wezwał mnie samego i kazał mi usiąść u swoich stóp i powiedział: „Jakżeście mi to powiedzieli?" Odpowiedziałem, że raz jeszcze bym to powtórzył. A on: „Mówicie jak wartogłów; bo powinniście wiedzieć, że żaden trąd nie jest tak szpetny, jak grzech śmiertelny, albowiem dusza w grzechu śmiertelnym jest podobna do diabła, do czego żaden najszpetniejszy trąd nie jest podobny. I dobrze jest zważyć, że skoro człowiek umrze, wolny jest od trądu ciała; a kiedy umrze człowiek, który popełnił grzech śmiertelny, nie może wiedzieć ani być pewny, czy tak go w życiu odżałował, że Bóg mu przebaczył; przeto musi się bardzo lękać, że ten trąd jego będzie trwał tak długo, jak Bóg na niebie. Proszę was, mówił, jak tylko mogę: byście przyłożyli wasze serce do tego, dla miłości Boga i mojej, aby przekładać wszelkie utrapienie ciała, czy trąd czy inną chorobę, nad grzech śmiertelny w waszej duszy".

Gdy król był wesół, mówił do mnie: „Seneszalu, powiedzcież mi

rację, dlaczego prawy mąż wart więcej od mnicha bez habitu [1])" A wtedy zaczynała się rozprawa między mną a Mistrzem Robertem z Sorbon [3]). A gdyśmy już długo dyskutowali, wydawał wyrok, mówiąc: „Mistrzu Robercie, chciałbym bardzo uzyskać miano prawego męża — a nade wszystko być nim naprawdę — i wówczas daruję wam już resztę, bo prawy mąż to rzecz tak dobra i wielka — że samo to nazwanie napełnia usta".

Wielekroć się zdarzyło, że latem, wysłuchawszy mszy, zasiadał pod dębem w lesie Vincennes, a nas usadzał wokoło siebie, i wówczas każdy, kto miał do niego sprawę, mógł przyjść i mówić bez pośrednictwa woźnego ani kogobądź innego. Sam zapytywał wtenczas: „Czy jest tu kto, co miałby sprawę do osądzenia?" A wówczas ten, który miał sprawę, podnosił się z miejsca. A on mówił: „Zamilknijcie wszyscy, a wasze sprawy będą rozpoznane jedna po drugiej". I wtedy wzywał jegomości Piotra z Fontaines i jegomości Geoffroy z Villete i mówił im: „Rozsądźcie mi tę sprawę". A gdy dostrzegał coś do poprawienia w słowach tych, którzy przemawiali za niego albo za kogo innego, sam swoimi słowami to poprawiał.

(Po uwolnieniu Ludwika IX z niewoli Saracenów, w Akkonie rozstrzygnąć się miała sprawa jego powrotu do Francji).

...Król posłał po swoich braci, i hrabiego Flandrii, i innych wielmożów, i pewnej niedzieli tak im rzekł: „Mości panowie, jejmość królowa, matka moja, śle ku mnie i prosi mnie jak tylko może, bym powrócił do Francji, bo królestwo moje jest w wielkim niebezpieczeństwie; albowiem niema rozejmu z królem angielskim. Ludzie tutejsi, z którymi mówiłem, powiadają mi, że jeżeli odjadę, ziemia ta [4]) jest zgubiona, bo wszyscy odjadą za mną: nikt nie odważy się pozostać w tak niewielkiej garstce. Proszę was więc, powiedział, byście o tym myśleli; a ponieważ to wielka sprawa, muszę wam pozostawić czas na danie mi odpowiedzi, co o tym sądzicie: od dziś za osiem dni".

W tym czasie przyszedł do mnie legat i powiedział, że nie pojmuje, jak król mógłby pozostać; i prosił mnie bardzo, bym zechciał odbyć drogę powrotną na jego okręcie. Odpowiedziałem, że nie mogę, bo nic już nie mam, jak mu wiadomo: wszystko straciłem na wodzie, gdy mnie wzięto w niewolę [5]); a dałem taką odpowiedź nie dlatego, bym nie miał wielkiej ochoty z nim odjechać, ale dla pewnych słów, które mi rzekł pan na Boulaincourt, krewniak mój, (Bo-

[1]) „Beguin" rodzaj ówczesnego zakonu świeckiego — także w sensie „bigot", „świętoszek".

[3]) Kapelan królewski, założyciel kolegium, które się stało zaczątkiem Sorbony.

[4]) Ten skrawek Ziemi Świętej, który był jeszcze w rękach chrześcijan.

[5]) Joinville dostał się do niewoli na Nilu, razem z królem i z nim odzyskał wolność.

że świeć nad jego duszą), gdym wyruszał za morze: „Ruszacie za morze[3]), powiedział, otóż strzeżcie się, gdy będziecie powracać: bo żaden rycerz, czy biedny czy bogaty, nie może powrócić bez hańby, jeśli pozostawi w rękach Saracenów drobny lud Pana Naszego, z którym ruszył na wyprawę". Legat pogniewał się na mnie i powiedział, że nie powinienem był mu odmówić.

W niedzielę następną zebraliśmy się znów przed królem i wówczas zapytał król braci swoich i innych baronów i hrabię Flandrii, jaką radę mu dają: odjechać czy pozostać. Odpowiedzieli wszyscy, że powierzyli imć panu Guy Mauvoisin radę, jaką pragną dać królowi. Król go zapytał, co mu powierzono, a ten tak odpowiedział: „Sire, brat waszej królewskiej mości i wielmoże, którzy są tutaj, rozważyli sprawy i uznali, że nie możecie, miłościwy panie, dla czci waszej i waszego królestwa pozostać w tym kraju: i że ze wszystkich rycerzy, którzy z wami przybyli, których przywiedliście na Cypr dwa tysiące ośmiuset, nawet i stu nie pozostało w tym mieście; radzę wam tedy miłościwy panie, byście odjechali do Francji i zebrali ludzi i pieniądze, aby móc rychło powrócić do tego kraju i pomścić się na nieprzyjaciołach Boga, którzy was trzymali w niewoli".

Król nie chciał poprzestać na tym, co powiedział imć pan Guy Mauvoisin, ale zwrócił się z zapytaniem do hrabi d'Anjou, do hrabi de Poitiers, do hrabi Flandrii i kilku innych wiemożów, którzy przy nim zasiadali, i wszyscy zgodzili się z imć panem Guy Mauvoisin. Legat zapytał hrabię Jana z Jaffy, który siedział obok, co sądzi o tej sprawie. Hrabia Jaffy poprosił, aby go zwolnił od odpowiedzi: „Skoro, powiedział, o mój kasztel idzie to sprawa gdybym królowi radził pozostać, posądzonoby mnie, że czynię to dla własnej korzyści". Wówczas jął nalegać król najusilniej, by wypowiedział swoje mniemanie.. Rzekł tedy, że gdyby król mógł tyle osiągnąć, że utrzymałby pole przez rok, wówczas będzie dla niego wielką chwałą, jeśli pozostanie. Legat zapytał o zdanie tych wszystkich, którzy siedzieli koło hrabiego Jaffy, a oni wszyscy zgodzili się raz jeszcze z imć panem Guy Mauvoisin.

Siedziałem czternasty z rzędu naprzeciw legata. Zapytał o moje mniemanie. Odpowiedziałem, że ja się zgadzam z hrabią Jaffy. Na to legat, bardzo rozgniewany, zawołał: „Jak to być może, by król zimował tutaj z taką małą garstką ludzi". Odpowiedziałem także w gniewie, bo zdawało mi się, że chce mnie dotknąć: „Powiem wam, panie, jeśli sobie życzycie. Mówią, nie wiem, czy to prawda, że król nie wydał jeszcze swoich denarów, tylko denary zebrane od duchowieństwa; jeśli król zacznie wydawać swoje denary i pośle do Morei i za morze zwoływać pod znak rycerstwo, i jeśli wiadomo będzie, że król daje dobrze i hojnie, zewsząd rycerze zjadą się do nie-

[3]) Krucjaty nazywano potocznie „wyprawami za morze".

go i będzie mógł się utrzymać załogą przez rok, jeśli Bóg pozwoli. A dzięki jego pozostaniu w kraju uwolnieni zostaną biedni jeńcy, którzy popadli w niewolę w służbie Boga i jego, a którzy nigdy nie byliby uwolnieni, gdyby odjechał". Nie było tam nikogo, kto by nie miał bliskich przyjaciół w niewoli i dlatego nikt mi nie przyganił, a nawet wszystkim zebrało się na płacz.

Po mnie legat zapytał pana imć Wilhelma de Beaumont, podówczas marszałka Francji, co mu się zda, a ten odpowiedział, że bardzo słusznie powiedziałem. „I powiem wam, dodał, dlaczego tak jest". Na to imć pan Jan de Beaumont, dobry rycerz, który miał wielką chętkę powrócić do Francji, zawrzasnął na to podle, mówiąc: „Co chcesz powiedzieć, ścierwo? Siedź cicho". Król mu rzekł: „Mości panie Janie, źle czynicie. Pozwólcie mu mówić". „Nie pozwolę, miłościwy panie". Przymusił go do milczenia i nikt już później nie zgodził się ze mną prócz imć pana de Chastenai. Wówczas król przemówił: „Wysłuchałem was, mości panowie i powiem wam wolę moją za dni osiem".

Ledwieśmy się stamtąd rozeszli, otóż i napaść na mnie ze wszech stron: „Szalony byłby król, mości panie de Joinville, gdyby was posłuchał przeciwko całej radzie królestwa francuskiego". Gdy rozstawiono stoły, król posadził mnie przy sobie, jak zawsze czynił, jeśli nie było tam jego braci. Ale nie mówił nic do mnie, dopókiśmy jedli, co nie było w jego zwyczaju, gdyż zawsze rozmawiał ze mną przy jedzeniu; i zdawało mi się, że naprawdę jest na mnie zagniewany za to, co powiedziałem, że nie ruszył jeszcze swoich pieniędzy... Podczas gdy król odmawiał dziękczynną modlitwę, odszedłem do zakratowanego okna w niszy przy królewskim wezgłowiu, i włożywszy ramiona pomiędzy kraty, myślałem, że jeśli król odjedzie do Francji, udam się do księcia Antiochii, który mnie uważał za krewnego i który posyłał po mnie, aż nadejdzie nowa wyprawa, albo zawarty będzie pokój, który przyniesie wolność jeńcom — wedle tej rady, którą dał mi pan de Boulaincourt. A kiedym to myślał, król podszedł i wsparł się na moich ramionach, a obie ręce włożył mi na głowę. A ja sądziłem, że to pan Filip d'Anemos, który dokuczył mi aż zanadto z powodu mego zdania na radzie, i powiedziałem: „Zostawcie mnie w spokoju, mości Filipie". Przypadkiem, gdym odwracał głowę, ręka królewska usunęła mi się na twarz i poznałem go po szmaragdzie, który miał na palcu. Powiedział mi: „Bądźcież cicho, bo chcę was zapytać, skąd wam się wzięła taka śmiałość, że chociaż młody człek, odważyliście się radzić mi pozostanie tutaj wbrew wszystkim wielkim i mądrym ludziom Francji, którzy radzą mi odjechać?" „Sire, odpowiedziałem, jeśli cokolwiek złego było w moim sercu, nie będę już wam nigdy doradzał, byście cobądź uczynili". „Powiadacie, zagadnął, że źle bym uczynił, gdybym odjechał?" „Boga mi, królu miłościwy, tak jest". A on: „Jeśli bym pozo-

stał, pozostaniecie?" Odpowiedziałem: „Tak"... „A więc możecie się cieszyć, rzekł, albowiem bardzo sobie chwalę waszą radę, ale nie mówcie o tym nikomu przez cały ten tydzień". Bardzo uradowały mnie te słowa i śmielej broniłem się przeciwko tym, którzy mnie napastowali...

W następną niedzielę znowu wszyscy zebraliśmy się przed królem. A gdy król ujrzał, żeśmy się wszyscy już zeszli, przeżegnał sobie usta i tak powiedział (wezwawszy pomocy Ducha Świętego, jak sądzę, bo tak mi mówiła moja pani matka, że ile razy mam coś powiedzieć, wezwawszy naprzód Ducha Świętego, powinienem przeżegnać sobie usta). Takie tedy były słowa królewskie: „Mości panowie, powiedział, dziękuję bardzo tym, którzy radzili mi jechać do Francji, jak również składam podziękę tym, którzy mi radzili pozostać; ale rozważyłem, że pozostając, nie narażam mego królestwa na niebezpieczeństwo zguby, bo królowa pani ma dosyć ludzi, by je obronić; a zważywszy także, że baronowie tego kraju powiadają, że jeśli odjadę, królestwo jerozolimskie jest zgubione, bo nikt nie zechce pozostać tu po mnie; zważywszy tedy, że żadną miarą nie pozostawię królestwa jerozolimskiego na zgubę, skoro przybyłem, żeby go strzec i żeby je odzyskać — wszystko to nakazuje mi pozostać. Mówię wam tedy, możni panowie, którzy tu jesteście i wszyscy inni rycerze, którzy zechcecie zostać ze mną, przyjdźcie i pomówcie ze mną śmiało, a dam wam tyle, że nie będzie to moją winą, ale waszą, jeśli nie zechcecie pozostać". Wielu z pośród tych, którzy usłyszeli te słowa, zdumiało się wielce, wielu też było takich co zapłakali.

Tłumaczyła Hanna Malewska

TRAGICZNY PARADOKS

Z okazji Bożego Narodzenia i Nowego Roku wygłosił Ojciec Święty dłuższe przemówienie, którego tekst podajemy z małymi skróceniami.

Święta Bożego Narodzenia i Nowego Roku przynoszą ze sobą pewne oznaki, które są ostrzeżeniem na przyszłość. Tradycyjne życzenia wymieniane o tym czasie, wznoszące się ku niebu wśród kadzideł i modłów, mimo głębokich i szczerych uczuć, które je ożywiają, nie pozwalają Nam spuścić z oczu sytuacji, wobec której stajemy w chwili obecnej, gdy Europa i świat cały znalazły się w punkcie zwrotnym swych losów. Powaga obecnego kryzysu jest niewątpliwa, jego rezultat nie do przewidzenia.

Gdy w zeszłym roku z tej samej okazji zwracaliśmy się z orędziem do świata katolickiego i do wszystkich ludzi dobrej woli, któż by odważał się ludzkości znużonej wojną i pragnącej pokoju przepowiedzieć to, co stało się dzisiaj okrutną, niezaprzeczalną rzeczywistością? Dzwony świąteczne rozbrzmiewają jak dawniej, ale dla wielu zgorzkniałych i umęczonych serc dzwonią one jak na pustyni nie budząc już żywego echa. Obecnie, gdy po wojnie minął już jeden rok, pełen nędzy i cierpienia, rozczarowania i zawiedzionych nadziei, ci, którzy mają oczy do widzenia, a uszy do słyszenia, mogą być tylko zrozpaczeni i upokorzeni przez oczywistość tego faktu. Europa i cały świat, nawet odległe Chiny, są dziś bardziej niż kiedykolwiek oddalone od rzeczywistego pokoju, od zagojenia ran zadanych przez wojnę, od nowego porządku opartego na zgodzie i sprawiedliwości.

Przodownicy fałszu i niezgody z masą hien wojennych w swym orszaku radują się myślą, albo łudzą się, że godzina ich jest bliska. Z drugiej strony miłośnicy pokoju, promotorzy trwałego pojednania między narodami świata, czują ból w sercach, gdy porównują bogactwo moralne i socjalne dobrej nowiny betlejemskiej z nędzą świata, który oddalił się od Chrystusa. Prawdziwi chrześcijanie jednak, dla których całość życia, źródło wszystkiego, co jasne i prawe, tkwi w religii, zdają sobie sprawę lepiej niż ktokolwiek inny ze znaczenia czasów takich jak nasze, czasów zarówno gęstych mroków jak i oślepiającego światła, gdzie wróg Chrystusa zbiera wielkie tragiczne żniwo dusz, gdzie wielu jednak sprawiedliwych żyje lepszym życiem, gdzie szlachetne serca wznoszą

się na wyżyny heroizmu, podczas gdy obojętne i słabe duchy, niewolnicy opinii ludzkiej, lękając się poświęcenia, ślaczają się w otchłanie upodlenia, podobni tym duszom „które samolube żyły, ni wrogie Bogu, ni też wierne" (Dante, Piekło, III, 38—39).

W tytanicznej walce dwóch sił ubiegających się o panowanie nad światem, jeżeli nienawiść jest wszystkim, co jest potrzebne złej sile do panowania nad ludźmi, czegóż dokonać może miłość, dążąc do zjednoczenia w związku, obejmującym cały świat tych wszystkich, których wzniosły cel, szlachetny instynkt oraz spólnota w cierpieniu połączyły silniejszymi więzami aniżeli jakiekolwiek różnice, które mogłyby ich trzymać zdala od siebie. Do milionów, które są skłonne stać się członkami tego przymierza światowego, ustawą którego jest nowina betlejemska, a niewidzialną głową Król Pokoju, który leży przed nami w żłóbku, do tych wszystkich zwracamy się w tym krytycznym momencie z serdecznym apelem.

Piętnem na czole naszego pokolenia i źródłem jego rozdarcia i upadku jest zamiłowanie do nieszczerości, stające się coraz powszechniejszym. Nie chodzi tu o dorywcze środki stosowane do wybawienia kogoś z ciężkiej sytuacji w momentach nieprzewidzianych trudności czy niespodziewanych przeszkód. Nie, nieszczerość staje się dziś niemal systemem. Nieuczciwość została podniesiona do rangi strategii, w której kłamstwo, przekręcenie słowa czy faktu, oszustwo, stały się uznaną bronią zaczepną, którą niektórzy ludzie władają z nieprawdopodobną wprawą, chełpiąc się nią nawet. Zatarcie poczucia dobra i zła stało się częścią nowoczesnej techniki tworzenia opinii publicznej. Ludzie ci zdecydowani są za wszelką cenę wygrać walkę o interesy i teorie klasowe, ideologie i polityki mocarstwowe.

Nie zamierzamy opisywać tu szczegółowo spustoszeń dokonywanych przez ten turniej nieszczerości w życiu publicznym, ale musimy otworzyć oczy katolikom na całym świecie oraz wszystkim innym, którzy dzielą naszą wiarę w Chrystusa i transcendentnego Boga, na niebezpieczeństwa, jakie przedstawia panowanie fałszu dla Kościoła i cywilizacji chrześcijańskiej i dla całej religijnej, a nawet ogólnoludzkiej spuścizny, która obdarzała narody świata treścią ich życia duchowego i prawdziwą wielkością w ciągu 2000 lat. Kiedy Herod knuł spisek na Dzieciątko w Betlejem, przybrał maskę pobożności i starał się z uczciwych Mędrców uczynić mimowolnych szpiegów. Podobnie działają nowocześni naśladowcy, poruszając niebo i ziemię, by ukryć rzeczywiste cele przed masami i zrobić je nieświadomymi narzędziami swych zamiarów. Ale skoro tylko zdobędą władzę i czują ją pewnie w swym ręku, zwolna uchylają zasłony i przechodzą kolejnymi stadiami od ucisku godności i wolności człowieka, do zniesienia wszelkiego autentycznego i niezależnego życia religijnego.

I oto pytanie, które stawiamy wszystkim uczciwym ludziom: Jak może ludzkość wyzdrowieć, jak może wynurzyć się nowy porządek, godny tej

nazwy, z błędów i agitacji chwili obecnej, jeżeli linie, które odgradzają przyjaciela od wroga, „tak" od „nie", wiarę od niewiary, mają być zatarte i usunięte?

Kościół, choć jego serce jest pełne miłości i współczucia dla błądzących dusz, nie może nie ujawnić błędu, pozostając wiernym oświadczeniu Jego Boskiego Założyciela: „Kto nie jest ze mną, przeciwko mnie jest" (Mat. XII, 30). Nie może nie zedrzeć maski z kłamców, którzy przychodzą, jak wilki w owczej skórze, jako założyciele i pionierzy nowego złotego wieku. Nie może nie ostrzec wiernych, żeby się nie dali ani zwieść z drogi uczciwości, ani oszukać zwodniczymi obietnicami. Nasza pozycja między dwoma przeciwnymi sobie obozami jest wolna od wszelkiego uprzedzenia czy sympatii dla tego czy innego narodu, dla tego czy innego bloku, jak obca jest wszelkim świeckim względom. Być z Chrystusem, albo przeciw Niemu — oto całe zagadnienie.

Łatwo zrozumieć więc jak bardzo martwi Nas widzieć, jak wroga propaganda przekręca to, co My myślimy i mówimy, jak sączy jad w serca ludzkie, jak przeszkadza pokojowej wymianie poglądów i pogłębia przepaść, która oddziela Nas od tak wielu dusz odkupionych krwią tego samego boskiego i miłującego Zbawiciela. Na dnie tego czai się ta sama przewrotność świadomie przyjęta i bezwzględnie stosowana jako najostrzejsza broń do zwalczania sprawiedliwości i prawdy i do przeszkadzania wzajemnemu zrozumieniu, pojednaniu i pokojowi. Nieuniknionym rezultatem takiej sytuacji jest rozszczepienie ludzkości na potężne i rywalizujące z sobą grupy, których najwyższym prawem życia i postępowania jest zasadnicza i nieprzezwyciężalna nieufność. Na tym polega tragiczny paradoks i przekleństwo naszych czasów. Każda ze stron uważa się za zmuszoną do nieufności, jako do środka elementarnej ostrożności. Oczywiście sam ten fakt prowadzi do powstania olbrzymiej zapory, która skazuje na niepowodzenie każdą próbę obdarzenia zbłąkanej ludzkości błogosławieństwami prawdziwego pokoju. Czyż nie mieliśmy okazji nawet w ciągu niewielu ubiegłych tygodni doświadczyć namacalnych skutków tej nieufności? Czyż nie widzieliśmy, jak odraczano największą konferencję Wielkich Mocarstw, nie uczyniwszy tych istotnych i decydujących kroków na drodze do pokoju, na które czeka przerażona ludzkość?

Jest tylko jedno wyjście z krytycznej sytuacji, na którą naraził świat kult nieszczerości: powrót ducha i praktyki uczciwości. Nikt dzisiaj, bez względu na to, do jakiego ruchu czy partii społecznej czy politycznej należy, kto chce, żeby jego przekonania i publiczne akty wpłynęły na teraźniejsze czy przyszłe losy narodów, nie ma prawa nosić maski ani udawać tego, czym nie jest, ani posługiwać się strategią kłamstwa i groźby w celu ograniczenia uczciwych obywateli jakiegokolwiek kraju w korzystaniu z wolności i praw obywatelskich. Oto dlaczego przypominamy Wam, drodzy synowie i córki, narodziny Tego, którego

usta wydały okrzyk: „Veritas liberabit vos" (Jan, VIII, 32). Nigdy ten okrzyk nie odbijał się tak potężnym echem jak dzisiaj w świecie spragnionym pokoju i jęczącym pod tyrańskim jarzmem fałszu...

Rodzaj ludzki nie będzie miał siły, by wydostać się z obecnego kryzysu i beznadziejności i iść ku bardziej harmonijnej przyszłości, jeżeli nie powstrzyma i nie opanuje sił niezgody za pomocą szczerego ducha braterstwa, łączącego wszystkie warstwy, narody i rasy jednym węzłem miłości. Wysyłamy dzisiaj taki apel do całego świata, ponieważ widzimy ducha braterstwa w niebezpieczeństwie. Widzimy, jak egoizm bierze górę nad zdrowym rozsądkiem, a okrutna taktyka ucisku i gwałtu przeważa nad lojalnym zrozumieniem i wzajemnym szacunkiem.

Kościół, którego matczyne serce obejmuje wszystkie narody jednakowym uczuciem, śledzi z wielkim zaniepokojeniem nowy rozwój konfliktów narodowych i międzynarodowych. Gdy wiara w Boga, Ojca wszystkich ludzi, zaczyna słabnąć, duch braterstwa także traci fundament moralny i siłę spajającą, i gdy świadomość istnienia społeczeństwa obejmującego wszystkich ludzi i w obrębie którego wzajemne prawa i obowiązki są ściśle uregulowane, zaczyna zamierać, wtedy miejsce jej zajmuje chorobliwe przeczulenie co do czyichś zamiarów, łatwa skłonność do przeceniania swych praw słusznych czy urojonych i niedbałość o istotne potrzeby innych, czasem bezmyślna, choć z tego powodu wcale nie mniej szkodliwa. W tym miejscu droga jest otwarta do walki wszystkich przeciw wszystkim, walki, która nie zna żadnego prawa poza prawem silniejszego.

Nasz wiek dostarczył niestety paru smutnych przykładów bratobójczej wojny, wynikającej z nieubłaganą logiką z osłabienia ducha braterstwa. Nawet kraj, który słyszał hymn aniołów zwiastujących pokój ludziom, który widział gwiazdę Zbawiciela i w którym Boski Odkupiciel umarł, ukrzyżowany za nasze zbawienie, nawet Ziemia Święta z wszystkimi wspomnieniami i miejscami najdroższymi sercu każdego chrześcijanina jest obecnie podzielona i staje się sceną rozlewu krwi i walki. A Europa sama, centrum wielkiej rodziny katolickiej, czyż nie jest ona ostrzeżeniem i przykładem stanu, na jaki utrata ducha braterstwa naraża część świata niegdyś tak piękną i kwitnącą? Rany, które jej zadano w czasie ostatniej wojny, jeszcze się nie zabliźniły, a już złowrogie światło nowego konfliktu ukazuje się na horyzoncie.

Nad obecnymi świętami Bożego Narodzenia zbierają się ciemne chmury. W miarę jak narody coraz bardziej łakną pokoju, staje się coraz bardziej oczywistym, że ich przywódcy nie są w stanie im go zagwarantować ludzkimi środkami. Czyż wysiłki niektórych do osiągnięcia sprawiedliwego pokoju z jednej strony, a systematyczne plany innych przeszkodzenia w zrealizowaniu go z drugiej strony nie przywodzą na myśl hazardowej gry, w której stawkami są: szczęście albo ruina? Na miejsca zebrań ludzi wkrada się niespostrzeżenie duch zła, wróg prawdy, podżegając do nienawiści, zaprzeczając i niszcząc wszelkie poczucie

braterstwa. Sądząc, że jego godzina jest bliska, używa wszystkiego, co ma pod ręką, by ją przyspieszyć.

Niemniej pragniemy zakończyć Nasze orędzie wezwaniem do nietracenia nadziei i ufności. Podczas gdy wiara w Boskiego Odkupiciela pobudza chrześcijan do rozważania wszystkiego w świetle prawdy wiecznej, w świetle słów Symeona widzącego Dzieciątko Jezus w świątyni: „Oto ten położony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą" wiemy jednak, że liczba tych, którzy nie oddalają się od Chrystusa przez niewiarę, którzy są przywiązani doń, którzy gotowi są oddać życie za Niego i którzy pokładają w Nim i w Zmartwychwstaniu niezłomną nadzieję, My wiemy, że liczba ich jest wielka, że rośnie i krzepnie. Widzimy, jak promieniują energią i wpływem w każdej dziedzinie życia. Widzimy, że inni ludzie dobrej woli przyłączają się do nich. Do Was wszystkich więc, najmilsi synowie i córki, mówimy: „Wasza godzina nadeszła".

Na zebraniach mężów stanu przewodniczy inny jeszcze niewidzialny duch jako zwierzchnik, Bóg wszechmogący, któremu nic nie jest tajne i który trzyma w ręku myśli i serca ludzi, by je uginać, jak chce i kiedy zapragnie, Bóg, którego niedocieczone zamiary rządzone są ojcowską miłością. Ale, by spełnić te zamiary, pragnie użyć Waszej współpracy. W dniu walki Wasze miejsce jest na przedzie. Lękliwi i ci, którzy boją się wystąpić na otwartym polu, są bliscy dezercji i zdrady. Dezerterem jest i zdrajcą, kto daje pomoc materialną, swe usługi, zdolności, poparcie lub głos, siłom, które negują Boga, stawiają przemoc w miejsce słuszności, groźby i terror w miejsce wolności, które czynią z kłamstw, opozycji i podniecenia mas broń swej polityki, uniemożliwiając w ten sposób pokój międzynarodowy.

A teraz Nasze błogosławieństwo apostolskie, poręka łaski i pomocy Bożej, niech pójdzie do wszystkich Naszych umiłowanych synów i córek, tak z naszego miasta episkopalnego, jak i z całego świata; i niech dotrze ono szczególnie do jęczących pod cięższym brzemieniem nędzy i cierpienia, do chorych, i do wszystkich, którzy cierpią od zimna i głodu; do pozbawionych wolności, rodziny i kraju albo przez tragiczne wydarzenia strasznej wojny, albo przez niesprawiedliwość innych ludzi, albo wreszcie przez własne winy, i którzy odczuwają ból osamotnienia tym silniej o tej świętej porze; do jeńców wojennych, którzy nie wrócili jeszcze do swoich; do uchodźców i wysiedlonych; a w szczególności do tych, którzy zwłaszcza jako księża cierpią prześladowanie, więzienie, wygnanie, groźby tortur i śmierci z powodu wierności Bogu, Chrystusowi, Kościołowi i swym obowiązkom.

Tłumaczył **Witold Mańczak**

ECHA ŚMIERCI GANDHIEGO W PRASIE FRANCUSKIEJ

Motto:

> Napoleon mówił do Fontanes'a: „Czy wie pan co podziwiam najbardziej na świecie? To tę bezsilność siły jeżeli idzie o zorganizowanie czegokolwiek. Są tylko dwie potęgi na świecie: szabla i duch. Przez słowo „duch" rozumiem instytucje cywilne i religijne. Na dłuższą metę duch zawsze bije szablę".

Równocześnie z pierwszymi notatkami, informującymi lakonicznie o śmierci „ojca Indii" Mahatmy Gandhiego pojawiły się w codziennej prasie francuskiej wszystkich odcieni politycznych wypowiedzi intelektualistów, polityków i pisarzy. Warto je zacytować; są tym cenniejsze, że pisane na gorąco, za pierwszym impulsem i razem wzięte oddają ten spontaniczny gest hołdu i czci, jakim serce i mózg Europy — Francja, zareagowała na fakt odejścia ze świata hinduskiej „Wielkiej duszy". „Combat" poświęcając jego pamięci całą kolumnę zamieszcza na wstępie niewydane dotąd notatki Romain Rolland'a z r. 1932, 1937, i 1939. Na parę miesięcy przed wybuchem drugiej wojny światowej, na krótko po Monachium, gdzie prawo skapitulowało przed argumentem żelaznej pięści, Romain Rolland pisze: „Gandhi jest nie tylko induskim bohaterem narodowym, którego legendarne wspomnienie wcieli się w tysiącletnią epopeę. Nie był tylko duchem czynnego życia, który natchnął narody Indii dumną świadomością ich jedności, ich potęgi i wolą niepodlegania nikomu. Gandhi wznowił dla wszystkich ludów Zachodu posłannictwo Chrystusa, zapomniane lub zdradzone. Europa uginała się pod ciężarem nocy, nabrzmiałej nędzą i rozpaczą, bez jednej smugi światła. Pojawienie się nagiego i wątłego człowieczka, jakim był Gandhi, człowieczka, który odrzucał wszelki gwałt, był uzbrojony tylko we własny rozum i w miłość, a którego słodycz pokorna i uporczywa zaczynała odnosić pierwsze zwycięstwa nad ślepą siłą, — wydawało się paradoksalnym wyzwaniem, rzuconym w twarz polityce Zachodu i jego myśli, przyjmowanej tradycyjnie, bez dyskusji. Ale jednocześnie było to światło ocalenia, rozbłysłe wśród rozpaczy. Trudno było temu uwierzyć i wiele wody upłynęło, nim się przekonano o rzeczywistości tego cudu. Rządy udawały obojętność i pogardę, ale narody odczuły w nim najlepszego przyjaciela i brata".

W r. 1932 pewien Anglik zwrócił się do Romain Rolland'a, zaklinając go aby poruszył opinię europejską w sprawie Indii. Oto odpowiedź pisarza: „W oczach milionów ludzi, którzy w obecnej godzinie nie chcą znieść istniejących stosunków społecznych i postanowili je zmienić (zmiana albo śmierć), wielkie doświadczenie indyjskiego „Satyagraha" jest ofiarowaną światu jedyną szansą zrealizowania tej przemiany ludzkości bez uciekania się do gwałtu. Jeżeli ona zawiedzie, jeżeli zostanie unicestwiona przez gwałt ze strony Imperium Brytyjskiego i przez hinduską niezdolność do oporu, jedynym wyjściem dla ludzkości pozostanie gwałt".

W r. 1937 Romain Rolland, oburzony milczeniem jakie w kręgu intelektualistów europejskich otaczało sprawę Indii, pisze:

„Nie idzie tu o człowieka imieniem Gandhi, ani o Indie. Idzie o sprawę którą on reprezentuje. Próba, której zwycięstwo lub klęska może zadecydować o losach Europy na przeciąg całego wieku, albo i więcej.... o wyrzeczenie się gwałtu. Wiem, ile zawiści i nadziei wzbudza „Satyagraha" Indii. Wiem, że to cierpliwe i bohaterskie doświadczenie narodu, prowadzonego przez „sędziego Izraela" jest jedyną i ostatnią zaporą opierającą się jeszcze olbrzymiej rzece skoncentrowanego gwałtu. Ponieważ to właśnie jest jedynym narzędziem, potężnym i skutecznym bez nienawiści — przeobrażenia socjalnego, lub lepiej nagłej przemiany nieuchronnej i pilnej. Gdyby Gandhiego zabrakło, burza rozpęta się nad całą ziemią".

Powtarza się ton podziwu nad mocą tego starca, którego siła leżała daleko poza sferą materii.

„Dziwny przykład totalizmu cnoty" kończy dn. 21 stycznia 1948 r. A. Gide kartkę swojego pamiętnika. „Zwycięstwo Gandhiego, jego pokojowy triumf to fakty najbardziej zdumiewające w historii. Czy należy żałować, że ten cud jednomyślności całego narodu jest nie do pomyślenia u narodów łacińskich i anglosaskich?" Jako odpowiedź na zawieszone w powietrzu pytanie Gide'a można zacytować wyjątek z artykułu Lanza del Vasto (Carrefour): ....„Powiedzenie, że Gandhi jest azjatyckim fenomenem, nie ma wielkiego sensu, tak jak nie ma sensu rozważanie, czy jego akcja byłaby możliwa na Zachodzie. Nie jest możliwa na Zachodzie z tej prostej przyczyny, że nikt w jej możliwość nie wierzy, nikt jej nawet nie probuje. Ale dziś nie wolno już tłumaczyć się nieświadomością, bo życie Gandhiego leży przed nami jak znakowana droga. Nie ma tajemnic, magii ani cudów w jego zdumiewających osiągnięciach, tylko logika i ludzkość. Od dzieciństwa życie wypełniało mu poszukiwanie: siły, prawdy i miłosierdzia. Jako człowiek dojrzały odkrywa natychmiast, że te trzy rzeczy tworzą jedno i wtedy zaczyna działanie. Poszukuje siły i skuteczności, gdyż będąc pacyfistą jest silny; pokój jest wynikiem mocy, a odwaga pierwszą z cnót. W tym sensie Gandhi może powtórzyć słowa Ukrzyżowanego: „Jam zwyciężył świat". „Tajemnicą podboju świata jest zupełne opanowanie wszystkich władz cielesnych i oddanie ich w służbę sprawie" bez zastrzeżeń i bez rachunku, ale świadomie i rozumnie. I tak, ofiarując się całkowicie, zatarł granicę samego siebie, by znaleźć w końcu niewysychające źródło siły, jakim jest Żywa Prawda. „Prawda to Bóg" i dalej „prawda i wyrzeczenie się gwałtu, to tylko orzeł i reszka dwuwymiarowego medalu", mawiał Gandhi. Jasnym jest, że dla niego prawda nie zamykała się w formule słownej, w teoretycznym systemie, ani w kombinacji intelektu, ona była stanem, przeniknięciem i zamieszkaniem w Bycie. A gdy kto zadomowił się w Bycie, jakże mógłby zadawać gwałt porządkowi rzeczy — jest wprowadzony za jednym zamachem i w wyrzeczenie się gwałtu i w miłosierdzie, które jest znajomością równania: „ja i ty tym samym jesteśmy". Z tej prostej prawdy wypływa miłosierdzie, więc wyrzeczenie się gwałtu

czy może stamtąd nie płynąć? Że tam bije źródło osobistego wyrzeczenia się gwałtu, wiedzieli święci i mędrcy, ale dopiero Gandhi dorzuca, że miłosierdzie może i powinno rozciągnąć się na płaszczyznę społeczną, narodową, ekonomiczną, a nawet na płaszczyznę religijną, jako głęboki szacunek dla cudzych przekonań religijnych. Naucza nas, że wyrzeczenie się gwałtu jest najskuteczniejszym narzędziem rewolucyjnym do prostowania niesprawiedliwości społecznych, najzręczniejszą taktyką, najsumienniejszą wagą, najprostszym kierunkiem, najkrótszą drogą wiodącą do odrodzenia ludów, jest wznowieniem wolności i godności narodowej, jest stabilizacją ekonomiczną".

Niesłychana rewolucyjność drogi Gandhiego nasuwa przypomnienie jedynego w historii świata wydarzenia, najgłębszej i niepowtarzalnej rewolucji „Kazania na górze".

(Fr. Mauriac, Le Figaro): „To, że Gandhi zmarł zamordowany, mniej mię zdumiewa, niż fakt, że ludzie pozwolili mu dożyć jego lat, że znosili tak długo skandal jego wszechwładnej słabości. Podziwu godne, że od czasów Chamberlaina i Delcasségo aż do dni Hitlera i Mussoliniego żyła w zakątku planety istota, która, nie posiadając nic nad własny oddech, wzbudzała szacunek mocarstw. Czego dokonali dawniej taki Franciszek z Assyżu, taka Katarzyna Sieneńska, spełnił dziś ten starzec hinduski z lepszym skutkiem. Powtarzano często słowa Chestertona, o „oszalałych prawdach chrześcijańskich", które dziś zagrażają światu. Jakby prawda Chrystusowa nie była szaloną od samego początku; a szczególnie ta, której nauczał na górze: Błogosławieni cisi, albowiem oni posiędą ziemię. Wypędzona z chrześcijańskiego Zachodu znalazła ostatnie schronienie wśród indyjskich bogów i w jednym starczym sercu. Gandhi. Ten cichy posiadł ziemię. W świecie zaprzedanym zbrodni rządził słodyczą. My także byliśmy spadkobiercami tego sekretu: „a temu, ktoby się z tobą chciał prawem rozpierać, a suknię twoją wziąć, puść mu i płaszcz, a ktoby cię przymuszał na tysiąc kroków, idź z nim drugie dwa. My chrześcijanie uśmiechamy się często do siebie z tego lewego policzka, który należało nadstawić. Przyjąć przykazanie co do litery? — to nie dla mnie. Dla takich jak Gandhi wiśnie".

Podobnie jak Fr. Mauriac i inni nie widzą nic gorszącego w zestawianiu hinduskiego filozofa z największymi chrześcijańskimi świętymi i reformatorami.

(R. Rolland, Combat): „....Oby duch Gandhiego jak niegdyś duch założycieli ładu chrześcijańskiego, św. Brunona, św. Bernarda, św. Franciszka zdołał utrzymać dziś wśród gwałtownych burz naszego wieku kryzysów i przemian — Civitas Dei, miłość ludzi i harmonię". (Lanza del Vasto, Carrefour): ...„Od czasów Pana naszego Jezusa Chrystusa nie było człowieka potężniejszego świętością; byli mocniejsi, byli i świętsi, ale nie było potężniejszego z racji samej tylko świętości. Żaden nie był w stanie zapobiegać wojnom, powstrzymywać rewolucję, poskramiać rozwścieczone tłumy, zacierać odwieczne przesądy, obalać uświęcone instytucje, podnieść miliony uciśnionych, bez broni pokonać zwycięskie i potężne mocarstwo, zmienić

obyczaje całego kontynentu... Nie było świętego, którego śmierć okryła by żałobą całą ludzkość".

A oto głos Indii. (Pandit Nehru, Combat): „Wtedy zjawił się Gandhi. Był jak fala świeżego powietrza, które pozwoliło nam odetchnąć głęboko, jak snop światła zdzierający nam z oczu zasłonę, jak uderzenie wiatru, które przewracało wszystko, a zwłaszcza rusztowania mózgów ludzkich. Nie schodził z wysoka, wydawał się wynurzać z induskiego tłumu, mówiąc jego językiem i zwracając bez przerwy uwagę na pożałowania godne warunki jego życia. Powiedział nam: Zaprzestańcie ucisku tych chłopów i robotników, wy, którzy żyjecie wyzyskując ich pracę; uwolnijcie się od systemu, który daje w wyniku to ubóstwo i tę nędzę.

Fakt, że taki człowiek został zamordowany, nasuwa tragiczne refleksje. „Znalazł się zły duch, który powiedział: veto", pisze E. Mounier (Combat), „Czyje rysy nosi ten szatan?, jak się nazywa?" — Kto „nie chce" zjednoczenia Indii w wypadku, gdyby stanowiło ono przykład zwycięstwa „siły ducha?". Jestem pewny, że od wielu lat nie było w historii bardziej wstrząsającego wydarzenia i nie wiem, czy mam zatrzymać się na jego nowych perspektywach, czy na groźbach, które w sobie kryje; czy mam milcząco uczestniczyć w ofierze jednego z największych świętych historii, czy myśleć ze zgrozą o tym wołaniu „Ukrzyżuj Go", spełnionym ręką jakiegoś judasza. Spisek ludzi, którzy nie pragną pokoju. Pierwsza ofiara trzeciej wojny światowej, powiedział mi przed chwilą J. Cayrol. Zwycięstwo, które ten mały staruszek odniósł nad wojną domową swoją trzydniową głodówką, nadaje jego śmierci właściwy duchowy sens".

Z wszystkich tych pism, obrazujących szeroki wachlarz zainteresowań społecznych i politycznych, jedna tylko komunistyczna „l'Humanité" pozostała w chłodnej rezerwie, a sprawę Gandhiego potraktowała jako odskocznię do rozwinięcia własnych politycznych koncepcji. Pierre Hervé pisze: „Z pewnością trochę później wyjdzie na jaw, że broń zamachowca pochodziła ze składów Intelligence Service, która od czasu wypędzenia Francuzów z Indii zawsze stawia na niezgodę Hindusów i Muzułmanów". Obok samego faktu śmierci przechodzi tenże Pierre Hervé obojętnie. „Śmierć Gandhiego kreśli pewną datę w historii Wschodu. Wyrzeczenie się gwałtu ze strony wyzyskiwanego pokrywa się często z uległością wobec gwałtu ze strony wyzyskiwacza. Gandhi, prawnik wykształcony w brytyjskich uniwersytetach, wzywał do kompromisu naród, który już dojrzał. Wyrażał obawy miejscowej burżuazji, która oscylowała między służalczością a emancypacją narodową. W historii Indii otworzył się nowy rozdział; przed jego śmiercią i po niej". Taka postawa prasy komunistycznej wywołała lekkie zdziwienie, które pogłębiło się jeszcze, gdy na zebraniu Rady Republiki, zwołanym w celu uczczenia pamięci Gandhiego, brakło tylko członków partii komunistycznej. Étienne Gilson zastanawia się nad tym na łamach „Le Monde". „...Wielu zdumiewa się z tego powodu. Głównym nieprzyjacielem ściganym przez marksistów jest kapitalizm; a przecież tego właściciela dwóch tuzinów przepasek na biodra trudno byłoby

uważać za krwiopijcę. Partia komunistyczna nienawidzi kolonializmu w każdej jego formie a specjalnie w formie nadanej mu przez imperializm brytyjski; a przecież ten półnagi włóczęga, z którym przedstawiciele Imperium rozmawiali z ubawionym politowaniem, niemniej zmusił ich do ugięcia kolan. Jeżeliby przyszło jednego człowieka uhonorować jako oswobodziciela Indii, Gandhi miałby wszelkie dane pretendować do tego tytułu, a który z oswobodzicieli swojej ojczyzny miał na sumieniu mniej przelanej krwi? Jeżeli chodzi o zrównanie klas, wielką nadzieję Marksa, kto o nie walczył odważniej od apostoła pariasów? Jak więc widzimy, nie bez przyczyny dziwiono się rezerwie komunistów. Niesłusznie jednak, bo ona sama tłumaczy się swoimi racjami, które, chociaż mniej ugruntowane, są zato bardziej naglące. Aby zwalczyć siłę zła, Gandhi liczył zawsze tylko na ducha, a w końcu przez umartwienie własnego ciała potwierdził triumf ducha. Stoimy w obliczu jawnego faktu o oślepiającej oczywistości, ale jeżeli jest on prawdziwy, to znaczy, że marksizm jest fałszem. Trudno wymagać od partii komunistycznej, by to uznała, tym mniej by rozgłaszała. Nie da się utrzymywać, że dialektyka do gruntu materialistyczna wiedzie świat, że koniunktura ekonomiczna warunkuje w nim zarazem klasy społeczne, obyczaje, idee nawet i wierzenia religijne — uznając jednocześnie olśniewający triumf ducha nad materią, który asceta hinduski opłacił własną śmiercią. Ci, którzy wyznają, że nie rozumieją nieobecności komunistów, zdradzają przez to samo, że logika myśli komunistycznej, tak wewnętrznie spoistej, nie jest im jeszcze dostatecznie znana. Jedno mają na swoje usprawiedliwienie. Dla nikogo nie jest tajemnicą, że niektórzy komuniści, zapytywani prywatnie, nie widzieli niczego złego w tym hołdzie. Nie zrozumieliby na czas, jaki błąd mieli popełnić, gdyby nie najjaśniejsze światło z wysokich sfer partii".

Przytoczone przykłady, chociaż stanowią ułamek tego, co prasa całego świata opublikowała i jeszcze opublikuje na temat hinduskiego „Satyagraha", dają dostateczny smak owego twórczego fermentu, który towarzyszy zawsze sprawom bardzo zasadniczym i bardzo palącym. Jakież wnioski wynikają z rozważań nad Gandhim, jego drogą i powołaniem? (R. Rolland): „A my, intelektualiści, ludzie nauki, pisarze, artyści, my krórzy pracujemy też w miarę naszych słabych sił, by przygotować duchowo to państwo ludzi, gdzie króluje pokój boży, my którzy należymy do bractwa panhumanistycznego, składamy gorący hołd miłości i uwielbienia dla mistrza i brata Gandhiego, który realizuje sercem i czynem nasz ideał przyszłej ludzkości". (Pisane w 70 rocznicę urodzin Gandhiego).

„Ludzie dobrej woli, czemu śpiewając na jego cześć hymny odwracacie się jednocześnie. Jedna tylko chwalba godną jest tego człowieka — iść za nim" (Lanza del Vasto).

Gandhi mówił: co dzień rano, niech naszym pierwszym aktem będzie powzięcie następujących postanowień:

Nie będę się obawiał nikogo na świecie.
Będę się bał tylko Boga.
Wobec nikogo nie będę miał złej woli.
Nie poddam się niesprawiedliwości, obojętne skąd by przyszła.
Będę zwyciężał błąd przez prawdę.
A opierając się złu, nie będę uchylał się przed żadnym cierpieniem.

Oprac. **Krystyna Horodyska**

EGZYSTENCJALIZM A MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKA

W Nr. 2 „Nouvelle Revue Théologique" ukazał się artykuł O. Troisfontaines S. J., omawiający stosunek egzystencjalizmu do myśli chrześcijańskiej *).

Egzystencjalizm, bardzo modny obecnie we Francji, wywiera — jak to przyznaje autor — dość poważny wpływ na życie umysłowe tego kraju. Czy wpływ ten z punktu widzenia chrześcijańskiego może być uważany za dodatni? „Jednym słowem, czy religia objawiona da się pogodzić z nową filozofią?" — stawia autor bardzo istotne dla katolika pytanie.

Egzystencjalizm nie stanowi zwartego, jednolitego systemu filozoficznego. Można chyba bez przesady powiedzieć, że każdy z wybitniejszych egzystencjalistów reprezentuje odmienne stanowisko. Wyznawców tej samej filozofii dzielą różnice — zdawałoby się — zasadnicze.

Jest jednak jedna cecha wspólna, stanowiąca punkt wyjścia tych rozbieżnych kierunków — jest nią postawa podmiotowości (której nie należy utożsamiać z subiektywizmem). Opierając się na podziale charakterologicznym Heymanna Troisfontaines wskazuje na podłoże psychiczne tej postawy.

Według Heymanna istnieją trzy zasadnicze typy psychiczne: emocjonalny — czynny (wodzowie, działacze), emocjonalny — bierny (poeci, myśliciele) i działający „na zimno" (dyplomaci, uczeni).

Jasne jest, że kiedy umysł „chłodny" z natury swej ciąży ku przedmiotowości, typ emocjonalny jest skłonny do postawy podmiotowej.

„Tak więc, jeżeli każdy człowiek godny tej nazwy przetwarza dane swojego doświadczenia i konstruuje własną wizję świata, to jest oczywiste, że jego charakter warunkuje — nie powiem określa — jego filozofię".

„Zestawcie — pisze Troisfontaines — św. Augustyna ze św. Tomaszem, Pascala z Kartezjuszem, czterech wielkich „zapaleńców": inny jest u nich tylko stosunek pierwiastka emocjonalnego do aktywności".

Autor próbuje wskazać także podłoże społeczne egzystencjalizmu. Przez długi czas za systemy ściśle filozoficzne uważano tylko te, które opierały się na przedmiotowości. „Z wtargnięciem egzystencjalizmu podmiotowość bierze górę" stwierdza Troisfontaines. O ile tamte rodziły się na ogół w atmosferze ładu i dobrobytu, to egzystencjalizm wyrasta w zamęcie wojen,

*) Roger Troisfontaines S. J. „Nouvelle Revue Théologique" marzec—kwiecień 1946.

w niepokoju i chaosie klęski. Po pierwszej wojnie światowej rozwija się przede wszystkim w zwyciężonych i upokorzonych Niemczech, po doświadczeniach ostatnich lat zapuszcza silne korzenie we Francji. „Egzystencjalizm, będąc uprzywilejowanym wyrazem charakteru i epoki, spełnia równocześnie posłannictwo powszechne".

Egzystencjaliści wszelkich odcieni kładą silny nacisk na doświadczenie wewnętrzne, które zresztą może być przeżywane przez każdego z nich odmiennie: „...jakość doświadczenia bywa różna, zależnie od dobrowolnie przyjętej orientacji ogólnej".

W kategoriach przedmiotowości nie da się ująć najgłębszych naszych doznań wewnętrznych. Egzystencjalizm stoi w pośrodku między tendencją obiektywizującą realizmu a skrajnością idealizmu, który uosabiał podmiotowość w Rozumie Absolutnym. Oto, jak interpretuje autor myśl Kierkegaarda, będącą reakcją przeciw idealizmowi Hegla: „Zakres, który interesuje mnie najbardziej, wymyka się wszelkiej definicji pojęciowej, wszelkiej konstrukcji, wszelkiemu systemowi. Najgłębszej rzeczywistości nie mogę wydedukować, zaobserwować czy wymarzyć. Nie jest ona nigdy przedmiotem: nie do pomyślenia jest komunikatywna wiedza o niej. Ażeby do niej dotrzeć, muszę ją przeżyć sam, uchwycić ją indywidualnie we własnym doświadczeniu".

Portret duchowy Sörena Kierkegaarda rozpoczyna galerię najwybitniejszych egzystencjalistów, których sylwetki kreśli Troisfontaines bardzo wyraziście, uwypuklając momenty istotne poszczególnych kierunków. Ograniczymy się do najkrótszego ujęcia każdego z nich, przypominając, że obszerniejsze dane znaleźć można w nr. 1 „Znaku" (J. Daniélou „Życie umysłowe Francji" i noty uzupełniające: „S. Kierkegaard — J. P. Sartre — A. Camus"). „Człowiek dziwaczny i skryty, monstrum życia wewnętrznego" tak charakteryzuje duńskiego myśliciela Troisfontaines. Jaka jest zasadnicza myśl Kierkegaarda, wyrażona w jego dziele: „Lęk i drżenie"? — Byt człowieka jest kształtowany przez niego samego w sposób wolny. Oto twierdzenie podstawowe, na którym oprze się egzystencjalizm.

Filozof niemiecki Martin Heidegger, wychodząc z założeń Kierkegaarda, rozwija swoją teorię „Dasein": byt rzucony w świat bez swej woli czy wyboru — to definicja egzystencji ludzkiej. Przez rozwój świadomości człowiek poznaje coraz lepiej bezsens świata. Pozorny jego ład jest tylko kłamliwą konstrukcją umysłu ludzkiego, dążącego do wykrycia porządku nawet tam... gdzie go nie ma. W lęku przed spojrzeniem w twarz absurdalności świata człowiek tworzy sobie idole takie, jak absolut boski, ludzkość, wiedza. Heidegger określa też ściśle zasięg swych badań, ograniczając się do filozofii jednostki.

Inne momenty wysuwa na pierwszy plan opozycjonista Heideggera, Karl Jaspers. Kładzie on silny nacisk na związek ze światem, na umiejscowienie egzystencji ludzkiej w pewnych określonych warunkach. Jednak „ja" empiryczne nie pokrywa się z egzystencją. „Co więcej, jestem egzystencją tylko o tyle, o ile nie mogę być **przedmiotem** dla innych czy dla siebie".

charakteryzuje Troisfontaines poglądy Jaspersa. W przeciwieństwie do Heideggera Jaspers, wierniejszy tradycji kierkegaardowskiej, dopuszcza istnienie Boga. Nie jest to jednak dla niego prawda obiektywna, powszechna. Do poczucia istnienia Boga dochodzi się przez jak najgłębsze wejście w siebie: „Tam, gdzie jestem najprawdziwiej sobą, znajduję Boga, „mojego Boga" i „Boga Jedynego". Jaspers zaznacza to z naciskiem, że: mój Bóg jest także Bogiem mojego nieprzyjaciela. Heidegger i Jaspers reprezentują dwa przeciwne bieguny egzystencjalizmu. We Francji rolę tych biegunów spełniają Jean-Paul Sartre i Gabriel Marcel.

Marcel, wychowany zdala od religii, zbliża się coraz bardziej do jej problemów w czasie swych studiów filozoficznych. Wychodząc od krytyki hegelizmu „zamiast Rozumu absolutnego odnajduje sens miłości, uczestnictwa, podmiotowości" — pisze Troisfontaines. W roku 1929 przyjmuje katolicyzm. Marcel reprezentuje we Francji egzystencjonalizm chrześcijański, znajdujący wyraz w jego twórczości literackiej. O ile Marcel kontynuuje kierunek Jaspersa, Sartre wyszedł z atmosfery doktryny Heideggera, wyciągając z dostarczonych przez niego przesłanek wnioski, które przerażają swym pesymistycznym wydźwiękiem. Ostateczną konsekwencją „sartryzmu" jest ateizm i nicość pośmiertna. Równolegle, lecz niezależne od Sartre'a stanowisko zajmuje Albert Camus, autor „Mitu Syzyfa". Uznając absurdalność świata i beznadziejność istnienia, widzi on jednak wielkość w bezcelowym trudzie Syzyfa (por. nr. 3 „Znaku" „Na marginesie „Mitu o Syzyfie").

W przeciwieństwie do Sartre'a, który nie uznaje możliwości porozumienia między podmiotami ludzkimi, Camus wierzy w wartości zbiorowej solidarności ludzkiej. Mając do wyboru chrześcijański świat łaski, albo świat buntu, wybiera ten ostatni, nazywając chrześcijaństwo „filozofią niesprawiedliwości".

Scharakteryzowawszy ogólne tendencje egzystencjalizmu i jego najważniejsze odgałęzienia, Troisfontaines przechodzi do zestawienia go z myślą chrześcijańską. Zestawienie to idzie w dwóch kierunkach: po pierwsze chodzi o metodę egzystencjalną, po drugie o stanowisko doktrynalne egzystencjalizmu, w myśl którego istnienie (existentia) wyprzedza istotę (essentia).

*

Mając za poprzedników św. Augustyna, Pascala, Kierkegaarda, egzystencjaliści ograniczają się do obserwacji i opisu własnych przeżyć, doświadczeń wewnętrznych. W braku terminów filozoficznych czerpią z języka potocznego określenia, oddające jak najwierniej temperaturę uczuciową tych przeżyć. Filozofia ta (jeśli zgodzimy się przyznać egzystencjalizmowi tę nazwę) zdobywa sobie szeroki rozgłos tym łatwiej, że wypowiada się przede wszystkim w literaturze, zwłaszcza w powieściach i w dramatach. Technika pisarska z natury swojej wymaga wykroczenia poza ścisłą podmiotowość. Pisarze egzystencjalni unikają jednak o ile możności uogólnień, posługując się konkretnymi przykładami sytuacyj. „Wskutek tego kreacja artystyczna wyprzedza najczęściej doktrynę, którą wydobywa dopiero refleksja".

Troisfontaines nie czyni z tego zarzutu, ale wskazuje na analogię między

metodą egzystencjalną a „metodą" Ewangelii: „Coepit facere et docere" — tak Ewangelia streszcza życie Jezusa Chrystusa: „działać i nauczać". Zamiast uogólnień konkretny przykład — stąd charakterystyczne posługiwanie się przypowieścią. „Nie posunąłbym naiwności tak daleko, by nazwać chrześcijaństwo egzystencjalnym. Przez cudownie, bosko zharmonizowaną osobę swego Założyciela jak i przez swoje posłannictwo wykracza ono poza przeciwieństwa przedmiotowości i podmiotowości. Tak się jednak dzieje, że na naszym Zachodzie posłannictwo to wyraża się przede wszystkim w kategoriach filozofii obiektywnej. Oto dlaczego boska pedagogia naszego Zbawcy w porównaniu z ujęciem katechetycznym czy scholastycznym wydaje się bezsprzecznie bardziej „podmiotowa", bardziej egzystencjalna".

Chrześcijaństwo nie wiąże się specjalnie z żadnym systemem filozoficznym, choć bywało ujmowane w różnych kategoriach myślowych, np. platonizm i neo-platonizm zrodził koncepcję św. Augustyna, a system Arystotelesa był osią krystalizacyjną dzieła św. Tomasza. „Egzystencjalizm daje scholastyce sposobność odmłodzenia się przez zastrzyk „podmiotowości". Nie należy jednak popadać w drugą skrajność: „Byłoby równie szkodliwe zaniedbać strukturę racjonalną i siłę przedmiotowości, jak zlekceważyć analizy podmiotowe i atmosferę egzystencjalną". I dalej pisze Troisfontaines: „Co zyska się, oddzielając ciało od kości?? Szkielet i bezkształtną masę — jedno i drugie martwe. Porównanie do rozważenia zarówno dla tych, którzy ośmieszają przedmiotowość, jak i dla tych, którzy odnoszą się z nieufnością do podmiotowości". Zharmonizowanie obu tendencyj jest konieczne w życiu wewnętrznym chrześcijanina: „dogmat określa warunek minimalny, wymagany do uczestniczenia w społeczności chrześcijańskiej. Ale każdy umysł musi potem przyjąć tę formułę, ożywić ją, wyciągnąć z niej konkretne wnioski dla swojego życia i swojej wizji świata".

*

Troisfontaines wysuwa dalej drugie zagadnienie W myśl teorii egzystencjalnej istnienie (existentia) wyprzedza istotę (essentia). Egzystencjalizm więc odwraca przyjęte przez scholastykę następstwo tych pojęć. Niezgodność ta wynika z dwojakiego pojmowania terminu „istota człowieka":

1) jako minimum wymagane dla uczestniczenia w prerogatywach ludzkich
2) jako sposób realizcji bytu człowieka, wybierany przez niego dobrowolnie.

„Istota człowieka w sensie pierwszym, scholastycznym jest współczesna z istnieniem, ale w tym stopniu, w jakim dopuszcza przypadkowość i wolną wolę, pozostaje ona w szerokiej mierze do określenia. Istota człowieka w sensie egzystencjalnym jest wyprzedzana przez egzystencję, ponieważ wynika z określeń, które egzystencja przybiera sobie w sposób wolny w ciągu swej historii". Niema więc żadnej zasadniczej sprzeczności między dwiema tezami. „Uprzedniość egzystencji w stosunku do istoty jest tylko nowym potwierdzeniem wolności woli ludzkiej".

Wniosek autora brzmi: „Chrześcijaństwo i egzystencjalizm nie przeciw-

stawiają się sobie ani w metodzie, ani w tezie podstawowej, która mówi: każdy człowiek określa w sposób wolny swój byt".

Z zasadą wolnej woli łączy się kwestia wyboru. Wybór ten należy do człowieka, a rozstrzyga właściwie pomiędzy dwiema możliwościami: przyjęcia lub odrzucenia Boga. Stąd rozbieżność dwóch krańcowych kierunków egzystencjalizmu, reprezentowanych przez Marcel'a i Sartre'a. „Egzystencjalizm — stwierdza Troisfontaines — nie sprzeniewierzając się swym założeniom, może stać się filozofią religijną, jak tego pragnie tylu myślicieli katolickich, albo najbardziej antychrześcijańską, jaka kiedykolwiek istniała". Egzystencjalizm sartre'owski dąży wyraźnie do tej drugiej możliwości, oddaliwszy się najzupełniej od istoty nauki Chrystusa, którą jest miłość — Charitas. Brak jej wypacza każdą prawdę. „Jest częstym błędem chrześcijan, że zacieśniają nieustannie posłannictwo Chrystusa, sprowadzając je wyłącznie lub przede wszystkim do tej czy innej cechy; chwytając się uparcie tej czy innej przypadkowej formy myśli, pobożności, liturgii, zamiast pod natchnieniem Ducha św. zstępującego na Kościół, stosować jedyne przykazanie miłości w nowych czasach". I dalej pisze Troisfontaines: „Miłość zakłada wolną wolę, która może się jednak obrócić przeciwko niej. Oto dlaczego chrześcijaństwo umie wyjaśnić oba stanowiska egzystencjalne. Rozumie ono doskonale, że w drodze do zjednoczenia jedni dążą do pokornej miłości, otwierają się przed Bogiem i przed bliźnim, aby brać i aby się dawać, podczas gdy inni zamykają się w odosobnieniu dumnego egoizmu, chcą sami sobie wystarczać i sprowadzają wszystko do siebie. Ale jeśli uznaje ono tych pierwszych za ukształtowanych na wzór ewangeliczny, to ma prawo uważać drugich za najzupełniej mu przeciwnych".

Troisfontaines protestuje przeciwko identyfikowaniu egzystencjalizmu z kierunkiem Sartre'a, z filozofią absurdu i nicości ateistycznej, powołując się na jego własne stanowisko. Stwierdza dalej trudności porozumienia się między obu kierunkami: „Dla człowieka, który sam nie wkroczył na drogę miłości — miłość ogranicza się do pożądania, wielkoduszność jest wybiegiem miłości własnej, a modlitwa sublimacją żądzy". Egzystencjalizm ateistyczny usiłuje dać opis doświadczenia naiwnego. Troisfontaines dowodzi jednak, że **wybór** „odosobnienia się" czyni postawę naiwną niemożliwą: „Uczyniwszy taki wybór, człowiek będzie stawał się coraz bardziej ślepy i głuchy na bodźce rzeczywistości, zapozna możliwość związków z innymi istotami. Stąd pokusa, aby zaprzeczyć tym związkom: będzie doznawał mdłości na widok świata istot rzuconych obok siebie, będzie zwalczał innych, będzie się obchodził bez Boga, a uwielbi sam siebie. Czy jest to doświadczenie naiwne? Jesteśmy od niego daleko. Powiedzmy raczej: doświadczenie wskazujące, czym staje się świat dla kogoś, kto broni się przed miłością. Dla tego, który się jej poddaje, miłość staje się świadectwem samej siebie i życie, jak i refleksja, stwierdzają codziennie pierwotne postanowienie. Doświadczenie nie rozstrzyga więc o wyborze, ale od niego zależy" — oto wynik argumentacji autora.

Egzystencjalizm nie daje żadnych kryteriów wyboru, unikając wszelkiego wartościowania. Mimo to może on dostarczyć niejednego impulsu myśli chrześcijańskiej: „Wyciąga ona korzyści bardzo różnorodne, ale równie realne z obu prądów egzystencjalnych". I dalej: „Czy spirytualiści zdają sobie z tego dobrze sprawę? Oto nareszcie filozofia, która pozwala im wyrażać się na swój sposób, byle tylko szczerze opisywali swe własne doświadczenia. Ani cierpki smak grzechu, ani nieskończona wolność dzieci Bożych i możliwość kontaktów nadprzyrodzonych nie będą zgóry negowane. Nie wymaga się od nich systematyzacji, która by wykraczała poza ich własne doznania".

Następuje wniosek ważki i uderzający śmiałością i oryginalnością: „Jak mi się wydaje, nadarza się cenna sposobność stworzenia filozofii chrześcijańskiej". Słuszne jest bowiem — twierdzi autor — ażeby dążyć do wyrażenia wiecznych prawd Objawienia w języku myśli filozoficznej epoki. Troisfontaines wskazuje jednak także na niebezpieczeństwo: „Czy wizja świata nawskróś spirytualna, nawet chrześcijańska w swym nastroju i w swych perspektywach, ale przedstawiona bez odniesienia bezpośredniego do osoby Boga, nie czyni jedynego Pośrednika zbytecznym? Po co Wcielenie Syna Bożego, skoro obcowanie człowieka z Bogiem nawiązuje się poza Nim? Czy najwyższy spirytualizm filozoficzny nie jest w tym wypadku przeszkodą dla religii?"

„Bardziej niż kiedykolwiek — kończy Troisfontaines— żywego świadectwa będą wymagać od uczniów Chrystusa umysły ukształtowane przez egzystencjalizm. I tylko ci, którzy wstąpią odważnie w Jego ślady, poznają Go prawdziwie i w Nim wszystko inne".

Ewa Mokłowska

KATOLICKIE SZKOŁY W ANGLII

W książce pod tym tytułem H. O. Evenett zajmuje się kilkoma zagadnieniami. Interesuje go problem, jaka jest główna przyczyna powstania szkół katolickich w Anglii, następnie daje historyczny zarys szkolnictwa katolickiego i omawia jego obecny stan, i wreszcie zastanawia się nad najważniejszą kwestią, a mianowicie nad rolą, jaką szkoła katolicka odgrywa w dzisiejszej Anglii.

U podstawy każdego systemu wychowawczego musi znajdować się zespół wierzeń i tradycji, odnoszących się do jednostki i społeczeństwa oraz wzajemnego ich stosunku. Jedno pokolenie przekazuje swą ideologię następnemu. Im bardziej skonsolidowany jest jego światopogląd, tym intensywniej stara się go wpoić młodzieży. Takie głębokie i skrystalizowane przekonanie o prawdzie swej ideologii posiada Kościół katolicki, który swą rolę w wychowaniu uważa za jedno z istotnych zadań swego posłannictwa. Szkoła katolicka na przestrzeni wieków i na całej kuli ziemskiej istnieje po to, by dzieci katolickie były przygotowane do życia zgodnego z etyką. Kościół

uważa, że wychowanie powinno wypływać z założeń religijnych, ale równocześnie zdaje sobie sprawę ze skomplikowanej struktury społecznej, przyznaje udział w prawie do wychowania także rodzinie, nauczycielstwu i państwu.

Od 1870 roku w Anglii państwo zaczęło subwencjonować i przejmować szkoły, które do tego czasu były wyłącznie prywatne. Szkoły państwowe są „undenominational", to znaczy bezwyznaniowe w tym sensie, że świeccy nauczyciele uczą w nich jedynie ogólnych zasad religii. Od tego czasu liczba szkół utrzymywanych przez poszczególne wyznania protestanckie zaczęła maleć i nieustannie maleje, podczas gdy ilość szkół katolickich stale wzrasta. W ostatnich jednak latach daje się zauważyć pewne osłabienie tego wzrostu. Przyczyną tego są coraz większe wymagania w dziedzinie budownictwa i urządzeń szkolnych, stawiane przez państwo. Koszt budowy szkoły wzrósł 7—8 razy w stosunku do kosztu z lat dziewięćdziesiątych zeszłego stulecia. Jeżeli mimo to liczba szkół katolickich w przeciwieństwie do protestanckich wzrasta, to przyczyny tego należy upatrywać w tym, że personel szkół katolickich składa się przeważnie z osób zakonnych, które obowiązuje ślub ubóstwa, a nauczyciele świeccy często pracują, pobierając niższe wynagrodzenie od tego, które mogliby uzyskać gdzieindziej. Niemniej mimo wielkich wysiłków około 100 szkół nie odpowiada ustalonym przez państwo wymaganiom, wskutek czego znalazły się one na czarnej liście Ministerstwa Oświaty.

Szkolnictwo katolickie obejmuje przedszkola, szkoły powszechne i średnie. Poza tym w niektórych ośrodkach akademickich istnieją bursy dla studentek prowadzone przez zakonnice.

Cechą charakterystyczną średnich szkół katolickich jest przewaga szkół żeńskich nad męskimi. Stosunek jest jak 5:1. Przyczyną tego jest większa ilość sił pedagogicznych wśród zakonnic niż wśród księży. Na terenie Anglii pracuje około 75 zakonów, których zadaniem jest wychowywanie młodzieży. Niektóre szkoły średnie sięgają początkiem XVII w., inne zaś powstały dopiero po rewolucji francuskiej i zawdzięczają swe powstanie prześladowaniu duchowieństwa we Francji w tym czasie. Uczniowie rekrutują się przeważnie z uboższych warstw ludności, głównie irlandzkiego pochodzenia. Do szkół katolickich uczęszczają też dzieci innych wyznań. Poziom nauczania przedmiotów humanistycznych jest wyższy niż w szkołach państwowych lub protestanckich, natomiast nauki matematyczno-przyrodnicze, tak ze względu na brak laboratoriów jak i mniejsze zainteresowanie nimi wśród duchowieństwa, stoją niżej. Jeżeli chodzi o sport, to odgrywa on równie ważną rolę w szkołach katolickich jak w protestanckich.

Do Oxfordu i Cambridge katolicy przez długie lata nie byli dopuszczani. Dopiero w latach pięćdziesiątych zeszłego stulecia zaczęto przyjmować studentów bez względu na religię. Obecnie napływ katolików do wyższych uczelni jest coraz większy, w 1939 roku było zapisanych w Oxfordzie 200, nieco mniej w Cambridge, a ponadto znaczna liczba w uniwersytetach prowincjonalnych.

Jest rzeczą bardzo ważną, by szkoły katolickie pozostały niezależne od wszelkiego wpływu z zewnątrz, by mogły utrzymać charakter prawdziwie katolicki, a nie były tylko słabym naśladownictwem protestanckich public schools. Przed wychowawcą katolickim w Anglii stoi doniosłe zadanie do spełnienia. Angielska kultura narodowa pod pewnymi względami jest ciasna i ograniczona. Katolicyzm zaś posiada daleko szersze horyzonty, z którym zaznajamianie powinno być celem szkoły katolickiej.

Zagadnienie szkoły katolickiej w Anglii nie jest tylko sprawą parafialną, ale częścią problemu ogólnonarodowego. Angielski charakter narodowy jak i angielskie instytucje wchodzą w jedną z najbardziej krytycznych faz swej historii. Stan oraz wpływ szkół katolickich będą w najbliższej przyszłości czynnikami o wielkiej doniosłości. Wartościowanie zjawisk życia przez Kościół katolicki różni się od współczesnych ideologii społecznych. Katolicyzm występuje przeciwko światopoglądowi opartemu na podstawach areligijnych lub hedonistycznych, sprzeciwia się zarówno mglistej etyce racjonalistycznej, jak i chrześcijaństwu pozbawionemu dogmatów.

Katolikom angielskim zarzuca się często zbyt mały udział w życiu politycznym i ekonomicznym kraju — w związkach zawodowych, samorządzie itd. Temu starają się zapobiec angielskie szkoły katolickie, które obecnie przywiązują dużą wagę do zagadnień sprawiedliwości społecznej i ekonomicznej.

Spór o wychowanie między Kościołem katolickim w Anglii a rządem nie jest konfliktem między dwiema różnymi ideologiami, jest tylko nieuniknionym tarciem między religią niezależną od epoki a polityką, która ma na uwadze osiągnięcie bliskich, bezpośrednich celów. Teoretyczne rozwiązanie jakiegoś problemu wychowawczego, jakie może dać religia, praktycznie nie zawsze może być zrealizowane przez państwo.

Duchowy wpływ zorganizowanego chrześcijaństwa, uzależniony w wysokim stopniu od swobody nauczania, był przez całe wieki jedną z największych przeszkód dla opanowania ducha ludzkiego przez państwo. Wychowywanie jest służbą społeczną, ale różni się od innych tym, że czynnik etyczno-moralny odgrywa w nim większą rolę niż gdzieindziej. Jednolity system nauczania kontrolowany przez państwo oraz nauczanie religii pozbawionej jakiegokolwiek związku z którymś z kościołów, jak to ma miejsce w szkołach subwencjonowanych przez państwo w Anglii, może przyczynić się do powstania totalizmu, albo być jego wynikiem. Utrzymanie różnorakiego, niezależnego szkolnictwa jest najsilniejszą rękojmią demokracji.

W ostatecznej konkluzji autor stwierdza, że niebezpieczeństwo totalizmu w Anglii nie jest zbyt groźne, niemniej chce przestrzec przed jego istnieniem. Zgadza się z tym, że wszystkie wyznania walczące o utrzymanie swych szkół bronią tym samym i tradycyjnych swobód angielskich. Na pierwsze jednak miejsce wysuwa się Kościół katolicki, dzięki swej silnej wewnętrznej spoistości i jednolitości.

Opracowała: **B. Zglińska.**

O. N. Z. DYSKUTUJE NAD „KARTĄ PRAW CZŁOWIEKA"

Jednym z zadań sesji Rady Gospodarczo-Społecznej Organizacji Narodów Zjednoczonych, która odbyła się w Lake Success, było rozpatrzenie dwóch dokumentów wydanych w grudniu w Genewie przez Komisję Praw Człowieka: projekt deklaracji i projekt konwencji międzynarodowej. Dr. Charles Malik z Libanonu, który na wniosek delegata brytyjskiego został jednomyślnie wybrany przewodniczącym Rady Gospodarczo-Społecznej, jest jednym z najbardziej aktywnych członków Komisji Praw Człowieka, którego słusznym interpelacjom w Genewie zawsze się pilnie przysłuchiwano i którego wnioski zazwyczaj były przyjmowane. Jest on wyznania prawosławnego, ale rozumie bardzo dobrze ducha Kościoła Katolickiego i odnosi się doń z sympatią. Delegatem Chin w Genewie był katolik, dr. C. H. Wu. Katolikami także byli obaj przedstawiciele Ameryki łacińskiej. W szczególności wybijali się popieraniem tez katolickich — gen. Carlos Romulo z Filipin i senator Amado z Panamy. Szkoda tylko, że senatora Cruz-Coke z Chile zmusiły obowiązki do późnego przybycia i wczesnego wyjazdu, ponieważ przyczynił się on walnie do objawienia się ducha katolickiego w czasie sesji. Stolica Apostolska reprezentowana była przez obserwatora Ojca Killion z Watykańskiego Biura Migracyjnego, wydelegowanego w tym celu przez nuncjusza w Szwajcarii. Reprezentacja katolickich organizacji międzynarodowych wśród związków posyłających przedstawicieli, którzy nie głosują wprawdzie, ale biorą udział w debatach, była zupełnie niewystarczająca. Światowa Rada Kościołów wysłała p. Fréderic Nolde, a 8 reprezentantów przybyło z organizacji żydowskich, zaś jedynym obecnym przedstawicielem katolickim była panna Romer występująca w imieniu Międzynarodowego Związku Lig Kobiet Katolickich oraz Międzynarodowego Związku Katolickiego Pracy Społecznej. Na jej dzielne barki spadło za wiele trudu reprezentowania poglądów katolickich oraz pozyskania poparcia ze strony delegatów, którzy jak dr. Malik np. choć ograniczeni przez odpowiedzialność wobec innych rządów byli pełni dobrej woli i chętnie współpracowali, o ile to tylko było możliwe. Poza tym było obecnych dwóch aktywnych katolików: w imieniu ruchu chrześcijańskich związków zawodowych van Istendae z Belgii oraz Serrarens z Holandii; na czele reprezentacji I. L. O. stał również młody katolik, J. de Civry. Nie była to jednak wystarczająca reprezentacja 330 milionów katolików na świecie, a szkoda, że nie ma wysiłków w dziedzinie międzynarodowej, które by odpowiadały wysiłkom czynionym w obrębie różnych krajów jak np. U. S. A.

Najwybitniejszymi delegatami, a zarazem tymi, którzy najwięcej zdziałali, byli poza drem Malikiem z Libanonu René Cassin z Francji i Fernand Dehousse z Belgii (ponieważ pani Roosevelt reprezentująca U.S.A. była przewodniczącą komisji). Cassin podczas wojny, gdy pracował z gen. de Gaulle'm w Londynie, wpadł na pomysł międzynarodowej

deklaracji praw człowieka i zaczął działać w kierunku zrealizowania tego projektu. Jego praca w komisji była szczególnie cenna, jeżeli chodzi o ustanowienie prawa azylu i w ogóle, jeśli chodzi o prawa uchodźców, ale jak się to stało jasnym podczas dyskusji na temat wychowania, jest on całkiem wierny francuskiej tradycji laicystycznej.

Socjalista Dehousse, profesor z Liège, był niemal zawsze w wyraźnej opozycji przeciwko wnioskom reprezentacji sowieckiej i starał się zawsze zaakcentować, że nie jest marksistą.

Delegacja sowiecka składała się z ambasadora radzieckiego w Paryżu Bogomołowa, oraz profesora Koreckiego. Ukrainę, Białoruś i Jugosławię reprezentowali: Klekowkin, Stepanenko i Rybnikar. Polska nie była reprezentowana.

Podział obozu zachodniego zilustrowała jako pierwszy przykład debata nad definicją „prawa do życia", o którym mowa w art. 4 deklaracji. Na zebraniu preliminarnym w lecie ubiegłego roku w Ameryce delegat Libanonu zaproponował poprawkę, polegającą na ochronie życia dziecka „od chwili poczęcia", tak, żeby spędzanie płodu uznane zostało za zbrodnię w płaszczyźnie międzynarodowej. Opozycja przeciw takiej poprawce prowadzona była i to z powodzeniem nie przez ambasadora sowieckiego Bogomołowa ani jego kolegów, ale przez przedstawiciela brytyjskiego, lorda Dukestone, popieranego przez przedstawicieli Australii i Belgii. Argument przeciw poprawce polegał na tym, że spędzanie płodu w pewnych okolicznościach — chociaż nie w okolicznościach dyktowanych przez prawo naturalne — jest już legalne w wielu krajach, w tym w Wielkiej Brytanii i w wielu stanach U. S. A. W końcu nawet delegat Libanonu zrezygnował z popierania katolików, mówiąc, że taka poprawka mogłaby przeszkodzić przyjęciu deklaracji jako całości. Stanowisko katolickie było bardzo dobrze przedstawione przez Ojca Killion i pannę Romer. Przedstawiciel Chin, doskonały katolik i jedyny mówca, który mógł się powołać na powagę lekarza (jest jednym z najlepszych lekarzy w Santiago) przybył w przeddzień debaty na sesję plenarną, w czasie której stoczył gwałtowną potyczkę słowną z lordem Dukestone. Niemniej poprawka nie doszła do skutku.

Gdy chodziło o kwestię wychowania, reprezentant Światowego Komitetu Żydowskiego zaofiarował wolne miejsce w podkomitecie pannie Romer, dzielnej rzeczniczce katolicyzmu, proponując poprawkę, która by mówiła, że celem wychowania winno być uchronienie młodzieży od nienawiści i nietolerancji. Panna Romer natychmiast oświadczyła, że się zgadza i że w tym też celu nauczanie religii winno być zagwarantowane. Katolicy z Ameryki łacińskiej ją poparli, ale napotkała na nieprzejednanego oponenta nie w osobie Bogomołowa, ale Cassin'a, delegata Francji. Zakończyło się to dziwacznym kompromisem: francuski tekst, urzędowo przyjęty ze względu na Cassina, różni się od angielskiego przyjętego przez komisję. Ten ostatni powiada w art. 28 deklaracji, że wy-

chowanie winno mieć na celu między innymi „pełny rozwój fizyczny, intelektualny i duchowy osobowości ludzkiej", podczas gdy tekst francuski opuszcza wyraz „duchowy".

Imię Boga nie ukazuje się w żadnym z dwu dokumentów, ale niestrudzony delegat Libanonu starał się usilnie umieścić je w artykułach o życiu rodzinnym, w czym podwajał wysiłki okazując skruchę za to, że zdradził sprawę chrześcijańską w kwestii spędzania płodu. Wraz z Ojcem Killion i panną Romer usiłował przeforsować projekt tekstu o życiu rodzinnym zaproponowany przez NCWC w Ameryce, gdzie zostało wprowadzone imię Boga jako twórcy niezbywalnych praw rodziny. Sprzeciwił się mu ambasador Bogomołow, który nie tylko opierał się wprowadzeniu imienia Boga w imieniu tych wszystkich, którzy weń nie wierzą, ale także zaatakował na całej linii pomysł definiowania praw rodziny, mówiąc, że pojmowane są one całkiem inaczej w Związku Radzieckim, deklaracja zaś ma być dokumentem o zastosowaniu uniwersalnym i że wreszcie poligamiści na całym świecie poczują się w każdym wypadku poważnie dotknięci. Przedstawicielowi Urugwaju udało się dojść do głosu mimo przepisu mającego na względzie oszczędność czasu i pozwalającego przemawiać na temat każdego wniosku tylko dwu mówcom. Stwierdził on, że będzie głosował za wykluczeniem imienia Boga z deklaracji i konwencji, ponieważ są to teksty o charakterze czysto politycznym i prawnym, a kraj jego, w którym nastąpiła kompletna separacja Kościoła od państwa, nie może zgodzić się na wprowadzenie do nich uczucia religijnego. Tak więc uznanie Boga zostało odrzucone, chociaż można było zauważyć, że pani Roosevelt okazywała pewne wahanie głosując przeciw temu. Mimo to delegat Libanonu uzyskał to, że jego tekst wpisano do komentarza dołączonego do opublikowanych dokumentów.

Znaczną większością przeszedł artykuł 13:

„1. Rodzina pochodząca z małżeństwa jest naturalną i fundamentalną jednostką społeczeństwa. Mężczyźni i kobiety winni mieć tę samą swobodę w zawieraniu małżeństwa zgodnie z prawem.

2. Małżeństwo i rodzina winny być chronione przez państwo i społeczeństwo".

Katolicy mało mogą temu zarzucić, chociaż użyliby innych wyrażeń, gdyby byli sami. Zarówno deklaracja jak i konwencja zawierają wystarczające gwarancje swobody wyznania religii, choć jest klauzula w konwencji, która głosi, że swoboda ta winna być poddana „ograniczeniom, jakie przepisane są przez prawo i które konieczne są do ochrony porządku publicznego i dobra ogólnego, moralności, praw i wolności innych". Wniosek delegata Chile, by opuścić to zastrzeżenie, został odrzucony, podobnie jak wniosek delegata Panamy, by ochronę wolności religijnej uczynić obowiązkiem państwa.

Ten niefortunny tekst, zawierający zastrzeżenia, daje furtkę dla rządów złej woli, umożliwiając ograniczanie swobody wyznania pod pretekstem wymogów „porządku prawnego". Praktyki podobne są dobrze znane i tekst uchwalonej deklaracji ich nie wyklucza. Dlatego praktyczne znaczenie uchwały nie jest duże.

Oprac. **Witold Mańczak**

NOWE DROGI NAUKI

ASTRONOMIA W PRZEDEDNIU REWOLUCYJNYCH ODKRYĆ

Szczyt Palomar Mountain jest jednym z największych osiągnięć XX wieku. Na nim stoi wspaniały, nowy, 200-calowy teleskop, którego zasięg wynosi miliard lat świetlnych. Pozwala on na najgłębsze spojrzenie człowieka w nieznany wszechświat, w którym żyje.

Palomar Mountain stał się koniecznością dla nauki 18 lat temu.

Przy pomocy 100-calowego teleskopu na Mount Wilson koło Pasadeny astronom Edwin Powell Hubble dokonał jednego z najbardziej zadziwiających odkryć, jakich nauka kiedykolwiek dokonała. Według spostrzeżeń Hubble'a cały widzialny wszechświat znajduje się w stanie eksplozji.

Odkrycie Hubble'a wywołało masę nadal trwających sporów. Z różnych przyczyn (prócz „zdrowego rozsądku") teoria eksplodującego wszechświata sprawiała, że trzeźwym uczonym włosy stawały dęba. Niemniej każda próba zbicia jej wywoływała jeszcze poważniejsze problemy. Ponieważ Hubble zobaczył tyle 100-calowym teleskopem, którego zasięg był 500 milionów lat świetlnych, astronomowie chcieli popatrzeć dalej.

Wkrótce największy teleskop będzie gotowy. Jest umieszczony w ruchomej kopule o przeszło 40 m średnicy. Teleskop waży 500 ton, ale jest tak doskonale zmontowany, że motorek elektryczny nie wiele większy od pomarańczy obraca go na łożyskach kulkowych. 200-calowe paraboliczne zwierciadło chwyta 4 razy tyle światła mgławic co 100-calowe zwierciadło na Mount Wilson. Teleskop na Palomar sięga 2 razy tak daleko i zapewne odpowie Hubble'owi na pytanie, czy wszechświat naprawdę eksploduje, albo czy się jeszcze dziwniejsze rzeczy z nim dzieją.

*

Już jako studenta astronomii Hubble'a interesowały mgławice — maleńkie jasne plamy rozrzucone między gwiazdami. Niektóre okazały się mirażami, nieregularnymi obłokami pyłu, świecącego dzięki odbitemu światłu gwiazd. Inne, bardziej interesujące, miały kształty globów, elips, otwartych spirali.

Gdy najjaśniejsze z nich zostały sfotografowane potężnymi teleskopami, rozpadły się one na ogromne konstelacje, których słabe światło wskazywało na kolosalne oddalenie. Ale astronomowie nie posiadając odpowiednich instrumentów do mierzenia odległości nie byli jednego zdania. Niektórzy mniemali, że mgławice są stosunkowo bliskie i małe. Pierwszym krokiem Hubble'a, gdy zaczął pracować w obserwatorium na Mount Wilson, było zbadać definitywnie, jak daleko one się znajdują.

Ogólna metoda (w praktyce niezwykle uciążliwa) polegała na określeniu rzeczywistej jasności przedmiotów w mgławicy, a potem na ocenieniu odległości (im mniej jasna, tym bardziej oddalona); gwiazdy zmienne nazwane Cefeidami, odkryte w Harvard, umożliwiły mu odkrycie, że jasna mgławica zwana Messier 31 jest oddalona o 680,000 lat świetlnych. Messier 31 nie jest więc częścią Drogi Mlecznej (mgławicy, w której nasze słońce jest gwiazdą 4-go rzędu), ale odosobnionym systemem gwiazd w dalekiej przestrzeni i równie wielkim jak nasza Droga Mleczna. Inne metody zawiodły go jeszcze dalej w przestrzeń. W tym czasie większość astronomów świata spoglądała na niego, lub wspomagała go własnymi obserwacjami, gdy on przemierzał wszechświat w siedmiomilowych butach.

Rojom mgławic zdawało się nie być końca. Najdalsze z nich widać było jak maleńkie, matowe plamki. Po latach pracy, przy pomocy skomplikowanych metod statystycznych Hubble udowodnił, że najbardziej słabo świecące były tak odległe, że ich światło pędząc z szybkością 300.000 km/sek potrzebowało 500,000.000 lat, by dotrzeć do Mount Wilson.

Powodzenie w mierzeniu odległości coraz bledszych mgławic doprowadziło go do odkrycia, będącego ukoronowaniem wszystkich poprzednich — do teorii o rozszerzaniu się wszechświata.

*

Wszechświat w ucieczce. Astronomowie posiadają szybkościomierz do mierzenia ruchów ciał niebieskich. Dokonują spektografii, czyli robią zdjęcia światła gwiazdy, które przepuszczone przez pryzmat jest kolorową wiązką promieni. Jeżeli wiązka ma tzw. „czerwony odcień", tzn. jest czerwieńsza niż normalnie, oznacza to, że ciało oddala się od ziemi.

Hubble studiował światło odległych mgławic. W każdym wypadku stwierdził „czerwony odcień". Im dalsza jest mgławica, tym szybciej wydaje się pędzić, a olbrzymie szybkości (tysiące km/sek) są nowe, dziwne i przerażają astronomów.

Hubble zajmował się dociekaniami teoretycznymi, aż doszedł do ważnej konkluzji: szybkość oddalania się mgławic jest wprost proporcjonalna do ich odległości od ziemi. Znaczy to, że każda z wielkich jednostek materii jakimi są mgławice, oddala się od każdej innej jednostki. Mleczna Droga (mgławica, do której należy ziemia) nie jest jedynym centrum eksplozji. Każda inna mgławica jest w równej mierze jej centrum. Szukając analogii dla laika, Hubble porównał eksplodujący wszechświat do gumowego balonu z kropkami (przedstawiającymi mgławice) rozsianymi w równych odległo-

ściach na nim. Gdy się napompuje więcej powietrza, wszystkie kropki oddalają się od siebie. Jeżeli umieścimy obserwatora na każdej kropce zobaczy on ten sam obraz. Każda kropka-mgławica będzie oddalać się od niego.

*

Gdy inni (łącznie z Einsteinem) spekulowali na temat wszechświata używając swych umysłów jako teleskopów, Hubble stworzył swą teorię patrząc na wszechświat.

Wiadomość o eksplodującym wszechświecie porwała uczonych wszelkich gatunków — od filozofów napoły mistyków do przyziemnych materialistów — do kontrataku. Niektórzy krytycy nie mogli uwierzyć, by mgławice mogły się poruszać z tak karkołomną szybkością. Prawo względności Einsteina (najwyższe prawo fizyki) głosi, że nic nie może poruszać się szybciej od światła (300,000 km/sek.) A Hubble i Humason zmierzyli prędkość mgławicy odległej o 250,000,000 lat świetlnych, która zdaje się poruszać z szybkością 40,000 km/sek, czyli więcej niż $^1/_8$ szybkości światła. Widzieli mgławice 2 razy tak oddalone. Jeżeli mgławice dalej będą się poruszać w przestrzeni, w końcu miną relatywistyczną granicę szybkości. Dlatego, twierdzą, coś musi być nie w porządku z „zasadą o szybkości i odległości".

Inni krytycy wymagają więcej czasu dla rozwoju wszechświata. Jeżeli wszechświat się rozszerza, musiał być czas, gdy miliardy mgławic stłoczone były w jednej masie. Przez teorię eksplozji wszechświata data genezy kosmologicznej sięgałaby około 2 miliardów lat wstecz. Nonsens, powiadają krytycy. Pewne skały na powierzchni ziemi, które z trudem mogłyby były skrzepnąć w tego rodzaju warunkach cieplnych, uważane są za równie stare.

*

Hubble lubi dyskutować obiektywnie na temat zarzutów. Nawet, gdy przeciwnik używa tego subtelnego, stylizowanego tonu agresji, którym bardziej kłótliwi uczeni prowadzą spory, reaguje z uprzejmą tolerancją.

Jedną z przyczyn jego równowagi oraz wyobraźni, która tak pomaga przy jego pracy, może być to, że nigdy nie był zupełnie pogrążony w astronomii, która łatwo może stać się opętaniem. W lecie wyrusza na długie podróże aż do Colorado Rockies, by łowić ryby. Należy do Legii Amerykańskiej, bierze udział w „czynnościach obywatelskich" jako dobry Kalifornijczyk. Studiuje filozofię chińską. Ma znajomych w sferach filmowych.

Hubble, wysoki 1.88 m, uderzająco przystojny i zbudowany jak bokser wagi ciężkiej (był też nim na uniwersytecie) urodził się w Marshfeild w 1889, bakalaureat uzyskał w 1910 w Chicago. Wiedział już wtedy, że zamierza zostać astronomem, mimo to uzyskawszy stypendium, pozwolił sobie na 2-letnie studia prawa w Oxfordzie.

Daleka droga okrężna miała swój cel. Astronomia, uważa Hubble, jest czymś jak kapłaństwo. Nikt nie powinien się jej poświęcać nie czując prawdziwego powołania. A jedynym sposobem wypróbowania go jest, jego zdaniem, mieć inne zajęcie, które mogłoby odwieść od niego.

W Oxfordzie Hubble był oczarowany angielskim prawem zwyczajowym, które ciągle jeszcze uważa za jedno z największych osiągnięć ducha ludzkiego. Wrócił do USA z brytyjskim akcentem (ślady jeszcze do dziś pozostają) i został członkiem palestry w Kentucky. Po roku praktyki prawniczej astronomia wezwała go nieomylnym głosem i Hubble udał się do obserwatorium w Wiscousin, by zaprzyjaźnić się z niebem.

Wydał pracę naukową i przygotowywał się do egzaminów doktorskich, gdy USA przystąpiły do I-ej wojny światowej. Gdy otrzymał powołanie do wojska, siedział całą noc kończąc tezę doktorską i złożył egzamin następnego dnia rano. Dyplom uniwersytetu w Chicago doścignął go w Fort Sheridan.

Po wojnie astronomia wzywała go głośniej niż kiedykolwiek i Hubble uzyskał dawno obiecaną pracę w Mount Wilson.

*

100-calowy teleskop w Mount Wilson ukazał mu eksplodujący wszechświat, ale wysunął zarazem więcej pytań aniżeli mógł dać odpowiedzi. Teoria Hubble'a potrzebowała 200-calowego teleskopu, by ją potwierdził lub zbił ostatecznie. Fundacja Rockefellera zgodziła się sfinansować nowy instrument już w 1928 r., ale 500 tonowych teleskopów nie da się zamówić z katalogu. Samo zwierciadło zostało odlane dopiero w 1934 r. Cały plan odwlekał się.

Tymczasem Hubble, Humason i ich koledzy robili, co się dało, przy pomocy 100-calowego teleskopu, który osiągnął punkt kulminacyjny swej użyteczności w wielu rodzajach pracy. Gdy obserwatorium na Mount Wilson zostało założone w 1904 r., Pasadena była spokojną wioską, atrakcyjną dla zamożnych starszych pań. Los Angelos było odległym małym miastem, które nie śniło o tym, że się może stać wielkim centrum przemysłowym. Ale w końcu przedmieścia Los Angelos rozciągnęły się po całej górami otoczonej równinie.

Różnobarwne światła Los Angelos płynęły jak błyszcząca lawa ku Mount Wilson. Niebo z aksamitnie ciemnego stawało się szarym i przesłaniało mgłą czułe płyty fotograficzne. Charakterystyczną cechą ostatnich spektrografii Humasona jest silna ciemna wiązka (światło rtęciowe reklam z Los Angelos).

Z racji swego zawodu Hubble nienawidził świateł miejskich, mimo to często prowadził zwiedzających astronomów na skraj Mount Wilson, by je podziwiali.

Gdy światła miejskie pełzając poczęły się zbliżać do Mount Wilson, projekt 200-calowego teleskopu robił również postępy. Idealne miejsce zostało znalezione na Palomar Mountain, płaskowzgórzu o wysokości 2000 m leżącym o 150 km na płd. od Pasadeny. Morze świateł nie będzie zalewało nowego obserwatorium; najbliższe większe miasto, San Diego oddalone jest o 80 km.

W 1936 r. tarcza przybyła do pracowni optycznej z Kalifornijskiego In-

stytutu Technologicznego w Pasadenie gdzie miała być szlifowana. Polerowanie trwało bardzo długo, budowa rusztowania teleskopu postępowała szybciej naprzód, była jednak nieskończona, gdy dzień Pearl Harbor rozproszył astronomów po różnych ważnych stanowiskach, które uczeni zajmują w czasie wojny. Hubble próbował dostać się z powrotem do piechoty, lecz został mianowany naczelnym balistą poligonu doświadczalnego w Aberdeen.

Astronom - balista Hubble wrócił z drugiej wojny światowej z medalem zasługi. Ze swoją żoną Grace z domu Burke mieszka w uroczym domu zbudowanym w stylu misyjnym w San Marino koło Pasadeny. Jego koledzy-astronomowie wrócili także. Masywne rusztowanie teleskopu zostało wykończone szybko. W pracowni optycznej praca postępowała wolniej. Niewiarygodnie delikatnego zadania polerowania zwierciadła nie można było przyśpieszyć. Zwierciadło musiało być paraboloidą (o trochę głębszym zakrzywieniu niż pusta kula), dokładną do 0,000,002 cala. Polerowanie odbywało się z fanatyczną ostrożnością. Gości proszono o zdejmowanie butów jak pobożnych pielgrzymów w meczecie; jedno ziarnko przyniesionego piasku mogło porysować szkło i zepsuć miesiące pracy.

W sierpniu ub. roku najgorsze miało się już poza sobą. Dr John A. Anderson, który nadzorował szlifowania wiedział, że mu się ono udało. Olbrzymie zwierciadło zostało ustawione pionowo dla wykonania ostatecznych prób, które wypadły wyśmienicie. Siedem tygodni później zwierciadło zostało zapakowane i przewiezione na Palomar Mountain.

*

Program Hubble'a zdąża zasadniczo w dwu kierunkach. Zamierza on zbadać szybkość mgławic oddalonych do 500,000,000 lat świetlnych, by się przekonać, czy szybkość ich oddalania się zwiększa się z ich wzrastającą odległością od ziemi. Jeżeliby tak było, teoria eksplodującego wszechświata uzyskałaby pewniejszą podstawę.

W międzyczasie Hubble będzie szukał dowodu, że „czerwony odcień" nie wskazuje szybkości, ale ma jakąś inną przyczynę, jak np. tę, że światło „się męczy". Hubble nie spodziewa się takiego dowodu, ale będzie zadowolony, gdy go znajdzie. Uważa bowiem, że odkrycie „zmęczenia światła" byłoby równie sensacyjne jak odkrycie „eksplozji wszechświata".

Hubble zamierza również policzyć mgławice, które można sfotografować 200-calowym teleskopem aż do zasięgu miliarda lat świetlnych. Poza tym nudnym zadaniem leży problem zakrzywienia przestrzeni. Fizycy teoretyczni uważają, że przestrzeń w czterech wymiarach zachodzi sama na siebie z powodu ciążenia materii, którą zawiera. Zakrzywienie jest zbyt słabe, by mogło być odkryte na ziemi czy nawet w ogromnej kuli o promieniu 500 milionów lat świetlnych, którą może przeniknąć 100-calowy teleskop. Ale przypuszcza się, że podwajając promień da się może zauważyć zakrzywienie.

Zakrzywiona przestrzeń wydaje się zrozumiała prof. Howard P. Ro-

bertsonowi wybitnemu kosmologowi, który przybył do Pasadeny, by współpracować z Hubble'em. Narysujmy, — mówi Robertson, — na arkuszu papieru dwa koła, jedno o promieniu cala, drugie o promieniu dwu cali. Z planimetrii, której uczyliśmy się w gimnazjum wiemy, że drugie koło będzie miało 4 razy większą powierzchnię od pierwszego.

Ale jeżeli narysujemy 2 koła, jedno i dwucalowe na powierzchni kuli, większe będzie zawierało mniej niż 4 razy powierzchnię mniejszego, zachodzi bowiem samo na siebie.

A teraz, ciągnie Robertson, dodajmy jeden wymiar. Zaczerpnijmy głęboki oddech i weźmy pod uwagę kule zamiast kół. W solidnej geometrii gimnazjalnej, która zajmuje się „płaską" przestrzenią, dwucalowa kula ma 8-krotną objętość kuli jednocalowej. Ale jeśli przestrzeń jest zakrzywiona (á la Einstein), 2-calowa kula, zachodząc sama na siebie będzie miała mniej niż 8-krotną objętość kuli 1-calowej.

Kule w królestwie mgławic mogą zachowywać się w ten sam sposób. Jeżeli Hubble spojrzy w kulę przestrzeni o promieniu miliarda lat świetlnych, może nie znajdzie 8 razy tyle mgławic co w kuli o promieniu 500 milionów lat świetlnych. Ponieważ mgławice są stosunkowo równo rozdzielone, będzie to znaczyło, że większa kula naprawdę ma mniej niż 8-krotną objętość mniejszej. Jeżeli tak, może naprawdę przestrzeń jest zakrzywiona, a Hubble będzie pierwszym człowiekiem, który „zobaczy" to majestatyczne zakrzywienie.

Jeżeli przestrzeń jest naprawdę zakrzywiona, wszechświat musi być „skończony", o ograniczonej, choć może rozszerzającej się wielkości. „Model wszechświata" Einsteina podaje „obwód przestrzeni" (drogę, którą promień światła musi odbyć okrążając skończoną przestrzeń i wracając do punktu wyjściowego) jako równy około 300 miliardom lat świetlnych.

Jeżeli usiany mgławicami wszechświat, jest skończony, co jest poza nim? Robertson nie wie. Może, przypuszcza on, istnieją gdzieś daleko, w środowisku rzadszym od przestrzeni jeszcze inne wszechświaty, ale każdy z nich chyba zamknięty jest we własnej bańce przestrzeni, w obrębie której światło ich gwiazd krąży bez końca i której nigdy nie opuszcza, by dotrzeć do teleskopów astronomów.

*

200-calowy teleskop daleki jest jeszcze od tego, by być kompletnym, mimo że wielkie zwierciadło znajduje się już na swoim miejscu. Trzeba wykonać jeszcze masę precyzyjnych robót. Łatwo zwrotne zwierciadło oparte jest na 36 skomplikowanych mechanizmach, których zadaniem jest regulować położenie zwierciadła, w miarę jak teleskop się porusza. Każdy z tych mechanizmów zawiera 1100 części, a każda z nich potrzebuje fachowego dopasowania, zanim będzie sprawnie pracować. To samo dotyczy innych mechanizmów.

Niemniej twórcy są pewni już teraz, że wszystko będzie w porządku. Wkrótce Hubble dokona pierwszego zdjęcia głębin przestrzeni. Będzie to historyczna noc — nadzwyczaj jasna noc z akamitnie ciemnym niebem

i gwiazdami, ledwie migocącymi choć jasnymi. Hubble pójdzie do obserwatorium po zmroku, za naciśnięciem guzika dostanie się windą do dużej, okrągłej komory teleskopowej. Już wewnątrz kopuły pomysłowo poruszaną platformą dostanie się do klatki obserwatora, cylindrycznej komory, o bezmała 2-metrowej średnicy, znajdującej się u wylotu rury teleskopu. Wejdzie do klatki i siądzie na krześle poruszającym się razem z teleskopem.

Pod nim będzie wielkie zwierciadło jak sadzawka ciemnej wody połyskującej gwiazdami. Dokoła niego będzie spływało światło gwiazd w dół do zwierciadła i w górę do „pierwszego ogniska" teleskopu, czworokątnego otworu w pewnego rodzaju stole, znajdującym się przed nim.

Hubble będzie umiał wyszukać maleńki skrawek nieba, który będzie chciał sfotografować. Wyda telefoniczne zlecenie asystentowi obsługującemu teleskop; masywny instrument wykona obrót niemal bezszelestnie. Gdy Hubble będzie zadowolony z obranej pozycji, założy płytę, popatrzy przez mikroskop, dokona kilku minimalnych przesunięć, a rozproszone fotony światła mgławic, z których niektóre wędrowały miliony lat, poczynią znaki na światłoczułej emulsji. Płyta, gdy ją Hubble wywoła, nie będzie wyglądała imponująco, kilka niewyraźnych srebrnych ziarnek na błonie żelatynowej. Sama pierwsza fotografia nie da dużo, ale będzie wiele innych. Zebrane razem opowiedzą może człowiekowi rzeczy o wszechświecie, nad którymi łamał sobie głowę od początku swego istnienia.

„Time" tłumaczył Witold Mańczak

ODGŁOSY ZE SŁOŃCA I GWIAZD...

W żadnej dziedzinie amatorzy nie przyczynili się tyle do rozwoju nauki, co w zakresie komunikacji radiowej. Oni pierwsi zauważyli paradoksalny fakt, że krótkofalowe audycje są słyszane nawet na drugiej półkuli, a blisko stacji nadawczej często ich nie słychać wcale. Oni też pierwsi zauważyli, że w czasie dużego nasilenia plam na słońcu słychać w zakresie fal krótkich odbiornika piski, znikające zupełnie w nocy, a więc związane z działalnością słońca.

Podczas wojny, która znacznie przyczyniła się do wynalazków w zakresie zwiększenia czułości odbiorników i odnajdywania kierunku fal, fenomeny te mogły być dokładniej zbadane. 27.II.42. stacje radarowe wojskowe, pracujące na pasie 4—6 m zauważyły w odbiornikach trzaski, które słychać było tylko w dzień. Poszukując źródła zaburzeń — którym normalnie był nieprzyjacielski samolot — stacje te stwierdziły, że było nim... słońce.

Oczywiście długość fal świetlnych jest niepomiernie mniejsza niż nawet tzw. „ultra-krótkich" fal radiowych, toteż właściwych fal radiowych słońce z racji swej wysokiej temperatury wysyła b. małą ilość.

Lecz ta ilość w okresie nasilenia plam zwiększa się 100 tys. — do 1 miliona razy (!), co już jest przyczyną silnych trzasków.

Podczas ostatniego okresu wysokiej aktywności słońca (I—II.46 r.) E. Appleton notował stale siłę trzasków słonecznych, obserwując jednocześnie towarzyszące temu zjawiska, jak płomienie słoneczne, burze magnetyczne, wygasanie fal radiowych, oraz zaburzenia w jonosferze.

Plamy słoneczne poruszają się po tarczy słońca w pasach od 5° do 40° szerokości po obu stronach równika. Występują w parach („przodownik" + „następca"), przy czym przodownik i następca pod względem magnetycznym stanowią bieguny przeciwne. Jest jeszcze kwestią sporną, czy samo słońce stanowi podobne pole magnetyczne jak ziemia. Gdyby tak było, to natężenie jego pola wynosiłoby 10 do 55 gausów. A oto natężenie pola dużej plamy słonecznej wynosi 4 tys. gausów! Żywot jednej plamy wynosi od kilku dni do kilku miesięcy. Pod względem nasilenia ilości plam słońce wykazuje cykle ok. 11-letnie. W okresie minimum plamy nowego cyklu pojawiają się na wyższych szerokościach wspomnianych pasów — po czym w miarę postępu cyklu — posuwają się ku równikowi, wygasając po osiągnięciu 5° szerokości.

Według ostatnich badań plamy nowego cyklu, które zaczynają się rozwijać o rok wcześniej, nim wygasną plamy cyklu poprzedniego, mają przeciwną biegunowość magnetyczną. W ten sposób można by mówić o „cyklach magnetycznych" trwających ok. 23 lat.

Ostatnie obserwacje z okresu plam, I.—II.46. dały ciekawe wyniki. Podczas wędrówki dużej plamy po tarczy słonecznej w tym okresie trzaski były silne, osiągając w pewnym momencie 100 tys. razy większe nasilenie niż zwykłe trzaski w odbiorniku. Podczas maksymalnej wielkości plama pokrywała 0.005 powierzchni tarczy. 2 dni po owym maksimum pojawiła się silna burza magnetyczna, która trwała 30 godz. — odchylając igłę kompasu o 2° i wywołując pojawienie się zorzy polarnej. W tym krytycznym momencie najsilniejszych trzasków zanotowano 10 wygaśnięć fal radiowych. W 6 dni później pojawiły się nowe zaburzenia magnetyczne.

Gdy wskutek rotacji słońca plamy słoneczne pojawiły się z powrotem (1 obrót słońca na 25 dni) były one już mniejsze i wywoływały mniejsze trzaski.

E. Appleton uważa już za dowiedzione, że czynnikiem odpowiedzialnym za wzrost jonizacji i trzasków słonecznych są fale elektromagnetyczne, rodzące się w aktywnej części słońca, biegnące z szybkością światła. W tym samym czasie chmura naładowanych cząstek skierowana ku ziemi wywołuje burzę magnetyczną. Chmura ta podróżuje z szybkością 750 km/sek. — stąd 2-dniowe opóźnienie w stosunku do fal elektro-magnetycznych.

Nietylko słońce wysyła radiowe sygnały do nas. Czynią to także gwiazdy. Już w 1933 r. stwierdził pewien inżynier, że część zaburzeń tzw. „atmosferycznych" w odbiornikach przypisać należy przestrzeniom

kosmicznym. Wtedy mu nie wierzono. Lecz dziś już wiadomo, że te zaburzenia wywołane są istotnie przez promieniowanie pochodzące ze środka Drogi Mlecznej.

Opierając się na tych faktach niektóre dzienniki wprowadziły czytelników w błąd twierdząc, iż usłyszeliśmy „echa" ze słońca i gwiazd. Jak dotychczas nasza komunikacja z wszechświatem jest jeszcze jednostronna.

Seweryn Łukasik

POCISKI MIĘDZYPLANETARNE?...

Lozański „l'Illustré" z grudnia 1947 przynosi sensacyjne wiadomości, dotyczące nowego wynalazku, będącego jeszcze w stadium badań. Badania te odbywają się na południu Stanów Zjednoczonych, w pustynnych obszarach Nowego Meksyku.

Zużytkowując wywiezione z Niemiec sławne „V-2" Amerykanie wypróbowują sposoby wyrzucania pocisków rakietowych, któreby mogły przezwyciężyć siłę przyciągania ziemskiego. Fabryki amerykańskie, pracujące nad konstrukcją pocisku międzyplanetarnego, usiłują zastosować rodzaj silnika odrzutowego, który od niedawna wszedł w użycie w lotnictwie. Napęd stanowi tu siła wytworzona przez spalanie się gazów. Pocisk składa się z sześciu oddzielnych części. Każda z tych części zawiera własny zapas paliwa, a po jego użyciu, będąc już bezużyteczną, odpada. W ten sposób pocisk o wadze 100 ton w końcowym stadium swej drogi waży już tylko 25 kg. Cyfry te ilustrują praktyczną nieprzydatność tego rodzaju napędu przy pociskach międzyplanetarnych.

W poszukiwaniu innego rozwiązania dokonano obliczenia, że przy szybkości 11 km na sek. pocisk, nie potrzebując już innego napędu, może przezwyciężyć siłę grawitacji. Szybkość taką można jednak osiągnąć przy temperaturze spalania gazów wynoszącej 53.000 stopni, podczas gdy laboratoryjnie udało się osiągnąć temperaturę zaledwie 4.000 stopni. W realizacji tego pomysłu posłużyli się Amerykanie odkryciem dokonanym w czasie ostatniej wojny. Zaobserwowano mianowicie, że siła wybuchu skierowana jest zawsze prostopadle do powierzchni środków wybuchowych. Jeśli więc powierzchnia ta jest półkuliście wklęsła na kształt czaszy, siła działania wybuchów zbiega się w jednym punkcie, wskutek czego temperatura dochodzi w nim do zawrotnej wysokości 100.000 stopni. Pomysł ten posłużył aliantom w czasie ostatniej wojny do stworzenia nowej broni przeciwczołgowej, a jak się okazuje, może też znaleźć zastosowanie w nawigacji międzyplanetarnej. Tym sposobem możnaby uzyskać potrzebną szybkość 11 km na sek.

Z chwilą pokonania wszystkich nasuwających się trudności, powstanie — jak się spodziewają Amerykanie — możliwość wysyłania pocisków, które nie spadną na ziemię, ale będą krążyć dookoła niej po wyznaczonych im torach. Jak wyliczono, w odległości 6.000 km od ziemi pocisk taki przeleci wokoło niej w ciągu 2 godzin.

Wynalazek ten miałby też znaczenie militarne. Wojna w przyszłości mogłaby polegać prawie wyłącznie na naciska..iu odpowiednich guzików (push-button war), za pomocą których ściąganoby ze stratosfery krążące tam bomby atomowe na określone punkty ziemi.

Na razie wynalazcy mają podobno zamiar bombardować księżyc, obserwując skutki przez ogromny teleskop na Mount Palomar. Nowy wynalazek może tu stworzyć olbrzymie możliwości dla badań naukowych. Te sensacyjne informacje, mogące budzić pewne wątpliwości, zwłaszcza gdy chodzi o ściąganie na ziemię bomb krążących, zamieszczamy na odpowiedzialność redakcji „L'Illustré".

E. M.

NOWE PROBLEMY PRAWNE

KRYZYS LEGITYMIZMU

W r. 1943 wydana została na obczyźnie nowa praca, słynnego wroga faszyzmu, niezłomnego wygnańca Giulelmo Ferrero (wyd. Brentano New York). W parę lat po oswobodzeniu Francji, to samo studium, ukazało się staraniem firmy „Plon", pod tytułem „Pouvoir" (stronic 292).

Legitymizmem nazywamy to, co czyni rząd państwa powszechnie uznanym przez obywateli. — „Legalnym", wykłada Ferrero, „jest rząd, o władzy zaprowadzonej i wykonywanej zgodnie z regułami zdawna ustalonymi, regułami, które są znane i przyjęte przez wszystkich, interpretowane i stosowane bez wahań, w zgodzie jednomyślnej, wedle ducha praw ustalonych powagą tradycji". (str. 171).

„Zasady legitymizmu są usprawiedliwieniem władzy, to jest prawa rozkazywania. Z pomiędzy wszystkich nierówności pomiędzy ludźmi, żadna tak natrętnie nie domaga się uzasadnienia w obliczu rozumu, ponieważ różnice pomiędzy ludźmi, oprócz nielicznych wyjątków, nie są zbyt wielkie, przeto występuje gwałtowna potrzeba uzasadnienia, dlaczego jedni ludzie mają prawo rozkazywać, drudzy zaś obarczeni są obowiązkiem posłuszeństwa?"

„Zasady legitymizmu są odpowiedzią na te pytania".

„Szwajcar, zapytany, dlaczego Rada danego Kantonu ma prawo rozkazywania, odpowie: — bo wybraną została przez obywateli większością głosów".

„Identycznie brzmiałaby przed 1939 r. odpowiedź Francuza, Anglika, Belga, Holendra czy Skandynawa... — Wenecjanin zapytany w r. 1763, dlaczego Jego wysokość Doża Alvese Mocenigo, słuchany i poważany przez wszystkich, prowadzi Republikę, wytłómaczyłby, że Doża ów wy-

brany został... przez Consiglio Maggiore, gdzie prawem dziedzicznym zasiadali przedstawiciele 450 rodów szlacheckich, zapisanych w Złotej Księdze weneckiej. Takoż, gdyby przed pół wiekiem zapytano Prusaka, Rosjanina, lub Austriaka, jakim prawem taki, a nie inny minister rządzi tym, lub owym działem administracji publicznej wyjaśniłby lapidarnie — król lub cesarz go mianował".

Powyższa litania sprzecznych „odpowiedzi" stwierdza, że istnieją zasady legitymizmu i że zasady te są różne. Giulelmo Ferrero widzi cztery takie principia:

1. Principium władzy z wyboru. 2. Principium demokratyczne, które autor rozumie, jako wyłonienie rządu z wyborów powszechnych, prawo wykonywania władzy przez większość, z pozostawieniem prawa wolnej krytyki dla mniejszości. 3. Principium arystokratyczno-monarchistyczne. 4. Principium dziedziczności. Te cztery principia legitymizmu zazębiały się w toku dziejów, kolidując naprzemian, lub współdziałając. Zasada arystokratyczno-monarchiczna była zawsze nieodłączna od zasady dziedziczenia, (do wyjątków zaliczyć należy monarchie elekcyjną typu polskiego), zasada zaś demokratyczna, jako sprzeczna z władzą dziedziczną, zwalczała ją zazwyczaj, a podjęte próby kompromisu rodziły formy nietrwałe, jak monarchie konstytucyjne Europy XIX wieku. Zasada władzy z wyboru, właściwa demokracji, przyjmowana była przez monarchie i przez niektóre instytucje autorytatywne, jak np. Kościół Katolicki. Wiele monarchii zastosowało parlamenty z wyborów. Zarówno cesarz „Świętego Imperium Rzymskiego", jak i Doża wenecki, byli elektami.

Uznanie władzy za legalną jest, poucza Ferrero, procesem długim, wymagającym kilku pokoleń. Historia stwierdza szybsze ustalanie się władzy monarchistycznej, niż republikańskiej, opartej na abstrakcyjnej formule, mniej przemawiającej do wyobraźni ogółu. Trzecia Republika we Francji utrwaliła się dopiero na przełomie XX wieku, a więc po stu z górą latach często powtarzających się przewrotów.

Porządek społeczny, wedle Ferrero jest: „rezygnowaniem większości ludzi z terroryzowania słabszych celem uniknięcia stania się z kolei pastwą mocnych". (str. 34). a cywilizacja nie jest niczym innym, jak ciągłym dążeniem do uwolnienia człowieka ze zmory grozy i lęku. Porzucenie zasad legitymizmu, to powrót niechybny do nieokiełznanej walki rządzonych z rządzącymi i silnych ze słabszymi to wojna wszystkich ze wszystkimi, a więc szybkie staczanie się ludzkości ku barbarii. Ferrero nie wcześnie zrobił to swoje „odkrycie", wydzwoniło mu bowiem wówczas lat 47. Rzecz miała się następująco. W dramatycznym listopadzie 1918 roku, kiedy zaskrzypiał na dobre wóz historii i waliły się odwieczne trony, leczył się autor Wielkości i Dekadencji Rzymu w zacisznym sanatorium szwajcarskim, rozmyślając nad dręczącymi go zagadnieniami. Lekturą były mu pamiętniki wielkiego mistrza tajemnej sztuki rządzenia, księcia de Talleyrand Périgord. Ze stronic 155—162 dowiedział się wówczas o istnieniu zasad legitymizmu. „Rządem legalnym" —

twierdzi Talleyrand — „czy jest on monarchistyczny czy republikański, dziedziczny czy z wyboru, arystokratyczny czy demokratyczny, jest ten rząd, którego istnienie, forma i sposób działania są harmonijne, uświęcone przez długi szereg lat, a chętnie powiedziałbym, legalnym jest rząd, który ustalony został przepisem odwiecznym. Legalność władzy suwerennej wynika z długoletniego jej dzierżenia, podobnie jak własność legalną czyni długie posiadanie". Wkrótce danem było uczonemu włoskiemu stwierdzić naocznie, prawdziwość spostrzeżeń wytrawnego ministra Francji i tezy jego uzasadnić i rozwinąć. W 1923 r. gdy Mussoliniemu, wszechwładnemu już dyktatorowi Włoch, nastraszony i uległy parlament uchwalał zmianę ordynacji wyborczej, gdy wynik głosowania był już absolutnie przesądzony, a jedyną „groźbą" mogło być akademickie przemówienie ostatnich mohikanów opozycji, niefortunnych mówców rychło doprowadzono „do porządku", aż nadto realną groźbą spalenia przez czarne watahy ich domostw zaś kilka przemówień poselskich, choć nosiły cechy powściągliwości i umiaru, prasa regimu potraktowała jako nieprzyzwoitość i skandal nie do tolerowania.

Okazało się dowodnie, że potężny dyktator boi się własnego cienia! Benito Mussolini, wedle Ferrero, był nie tyle prawodawcą, co budowniczym wynalezionej przez Napoleona I, fabryki propagandy i entuzjazmu, przy pomocy których monopolizował wpływ na lud, by wprzęgnąć go w swój rydwan. W przeciwieństwie do władzy legitymistycznej, nietyle posługiwał się perswazją, co propagandą i psychicznym terrorem. Jest on ojcem duchowym faszystowskiego totalizmu, który nie jest niczym innym, jak udoskonalonym systemem trwogi, dyktującej mu poddanie nadzorowi państwa wszystkich przejawów życia. Rząd uzurpatorski, powiada Ferrero, nigdy nie może stać się legalnym, cokolwiekby nie robił; nawet gdyby przetrwał lat sto, stać go na prowadzenie wojny, ale niemocen jest przynieść pokój. Kariera Napoleona I jest barwną ilustracją tez autora. Kampanie prowadzone niemal nieustannie przez nowożytnego „Boga wojny" mają swe źródło psychiczne, w nieopuszczającym Korsykanina uczuciu niepewności i trwogi. Napoleon zrozumiał, że powodem jego słabości, jest fakt iż władzę swą zdobył na ostrzu bagnetów w pamiętnym dniu 18 Brumaire'a.

Słabość ta wymagała ciągłego galwanizowania nastrojów. Dlatego celem utrzymania narodu w napięciu, zmontował Napoleon arcypomysłowo trzy straszaki: jednych straszył powrotem „ancien regime'u", drugich Jakobinami, a wszystkich Francuzów — wkroczeniem Anglii, a ponieważ to nie wystarczało, zrozumiał konieczność uczynienia władzy swej uznaną przez ogół. Ponieważ w on czas panowała w Europie zasada monarchiczna, nie zawahał się przed rozwodem, by w drugim małżeństwie poślubić cesarską córę, arcyksiężniczkę Austrii. Ta sama idea przyświecała, genialnemu skądinąd kondotierowi, gdy przez mianowanie młodocianego syna „Królem Rzymu", pragnął nawiązać do dynastycznego legitymizmu, ta sama myśl rządziła nim, gdy podpisywał konkordat z Wa-

tykanem, kiedy w obecności Papieża koroną cesarską skroń własną ozdobił, kiedy wreszcie otaczać się zaczął starą arystokracją rodową. Wszystko daremnie! „Oh! si j'eus été mon petit fils"! — (Oh! gdybym był moim wnukiem!) — wyrwało mu się kilkakrotnie w dyktowanym na skale św. Heleny — „Memoriale".

*

Przedstawiliśmy pokrótce tezy nestora historyków włoskich. Recenzja ich nie jest rzeczą łatwą; utrudnia ich wyłuskanie pewien mistycyzm autora, jak np. wiara w jakoweś „geniusze" z tamtego świata, mające rządzić narodami. Książka natłoczona jest problemami, układ jej pozostawia dużo do życzenia, a znacznym mankamentem jest nie zdefiniowanie pojęć użytych w wykładzie o czterech zasadach legitymizmu, co utrudnia czytelnikowi zrozumienie. Autor nie wyjaśnia sprzeczności niektórych twierdzeń. Raz uczy, że władza z uzurpacji nigdy nie może stać się legalną, czyli powszechnie uznaną, kiedyindziej powiada, że zalegalizowanie jej wymaga przyzwyczajenia, a więc czasu i „kilku pokoleń".

Rozważania na ten temat przekraczają ramy niniejszej recenzji.

Dużym brakiem studium Ferrero jest zapoznanie rozwoju nauk przyrodniczych i przewrotu technicznego, jako genezy rewolucji współczesnej.

Jest niewątpliwie zasługą Ferrero, że w tym przełomowym dla losu cywilizacji okresie, przypomniał istnienie zasad legitymizmu, mających moc stabilizowania życia i ratujących człowieka przed jego „zmorą pierworodną", jaką jest trwoga wobec grożącej fali chaosu.

Jednym ze znamion czasów dzisiejszych jest nieznana w historii potęga, nielicznej garstki sprawującej władzę. Potęgę tę włożyła im w rękę dyspozycja kluczowych gałęzi produkcji, prasa, radio, samolot, tank, a ostatnio wyrzutnia torpedowa i bomba atomowa. Jednocześnie obserwujemy w krajach uprzemysłowionych zanik naturalnych drobniejszych społecznych ośrodków organicznych, jak cechy, fundacje, stowarzyszenia, rody itp. — Zjawisko to powoduje rozpylenie się społeczeństwa, podobnego dziś piaskowi lotnemu. W tym stanie rzeczy człowiek w głębiach zalęknionego ducha szuka odwiecznych swoich przeznaczeń i odnajduje je w nienaruszonej przez czas nauce Kościoła, w nim szukając ostoi i otuchy.

Z tych i innych przyczyn autorytet Kościoła wzrasta, i wzrastać będzie.

Na placu zostały dwie potęgi rządzące tym światem: potęga duchowa i świecka — kościół i państwo.

Cywilizację uchronić może tylko zgodne współdziałanie obu tych wielkich potęg. Jest to obok jedności politycznej świata, ku której pcha technika, kapitalny postulat legitymizmu współczesnego.

Z tych to względów, problem współpracy państwa z Kościołem, nazwaliśmy problemem kapitalnym.

Jest natomiast sprawą zupełnie drugorzędną, jakie principia legitymizmu znajdą zastosowanie w nadchodzącej szybkimi krokami epoce.

Stan. K. Rostworowski

TREŚĆ ZESZYTU:

KS. KONSTANTY MICHALSKI: HEROIZM CHRZEŚCIJAŃSKI 97
JERZY TUROWICZ: TESTAMENT KS. KONSTANTEGO MICHALSKIEGO 130
JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI: Z TRAGEDII WIELKIEGO HUMANITARYSTY 137
PAUL CLAUDEL: LIST DO PRZYJACIELA 150
JOINVILLE: Z ŻYWOTA ŚW. LUDWIKA 153

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE:

Tragiczny paradoks 159
Echa śmierci Gandhiego w prasie francuskiej 164
Egzystencjonalizm a myśl chrześcijańska 169
Katolickie szkoły w Anglii 174
O. N. Z. dyskutuje nad „Kartą Praw Człowieka" 177
Astronomia w przede dniu rewolucyjnych odkryć 180
Odgłosy ze słońca i gwiazd 186
Pociski międzyplanetarne 188
Kryzys legitymizmu 189

IN HOC
SIGNO
VINCES